

Eduard von Hartmanns philosophisches System im ...

Arthur Drews

Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriß

Von

Dr. Arthur Drews

a. o. Professor der Philosophie an der
Technischen Hochschule in Karlsruhe

Mit einer biographischen Einleitung
und dem Bilde E. v. Hartmanns

Heidelberg 1902
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung



Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg

E. v. Hartmann.

[illegible]

[illegible] Sys[illegible]

Dr. Artur [illegible]

[illegible]



Eduard von Hartmanns

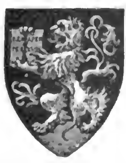
philosophisches System im Grundriss

von

Dr. Arthur Drews
a. o. Professor der Philosophie an der Technischen Hochschule in Karlsruhe

---

Mit einer biographischen Einleitung
und dem Bilde E. v. Hartmanns



Heidelberg
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung
1902

Vorwort.

„Mancher beantwortet Fragen, die keiner seiner Zeitgenossen stellte, und die Folge für ihn ist Isolierung." Dieses Wort *Emersons* trifft auf *Eduard v. Hartmann* zu, dessen Philosophie nach dem sensationellen Erfolge seines Erstlingswerkes von anderen philosophischen Richtungen, die der Zeit eine weniger grundstürzende Revision ihrer bisherigen Ansichten zumuteten und sich besser mit den Strömungen des Tages zu stellen wußten, in den Hintergrund gedrängt, ja, bis zu einem gewissen Grade dem Bewußtsein der eigenen Zeitgenossen entrückt ist. Eine eingehende Darstellung dieser Philosophie, welche ihre Stellung im Zusammenhange der allgemeinen philosophischen Entwicklung klarstellt, ihr Wesen und ihre Bedeutung für die Gegenwart aufzeigt und dadurch dazu beiträgt, das Interesse für diese bedeutendste Erscheinung auf dem Gebiete der Philosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder neu zu wecken, ist hiernach schon lange ein Bedürfnis gewesen.

Ist doch das Hartmannsche System seit dem Erscheinen der „Philosophie des Unbewußten" im Jahre 1868 inzwischen zu einem so umfänglichen und weitschichtigen Gebäude angewachsen, daß es schwer ist, sich heute noch ohne Führer in ihm zurechtzufinden. Zu einem gründlichen Studium auch nur der Hauptwerke Hartmanns gehört mehr Muße, als sie unsere schnelllebige Zeit für philosophische Werke gewöhnlich besitzt. Das einzige Werk aber, welches dem Ziele einer ausführlicheren Darstellung der gesammten Hartmannschen Philosophie bisher näher zu kommen suchte, „Das philosophische System Eduard v. Hartmanns" von Dr. *Raphael Koeber* (1884), darf bei der rastlosen Schaffensthätigkeit des Philosophen, der sein System inzwischen so viel weiter ausgebaut hat, gegenwärtig wohl als veraltet gelten. Die Darstellungen Hartmanns in den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie leiden teils an zahlreichen Mißverständnissen und Entstellungen, teils sind sie wegen der gebotenen zu großen Knappheit ungenügend und vermögen jedenfalls nicht, eine genauere Kenntnis des Hart-

mannschen Systems zu vermitteln. Das gilt auch von *Max Schneidewins* „Offenem Brief an Eduard v. Hartmann" (1892), einer Schrift, die zur ersten allgemeinen Orientierung in der Hartmannschen Gedankenwelt zwar vortreffliche Dienste leistet, als eine wissenschaftliche Entwickelung der Hauptgedanken von Hartmanns System jedoch naturgemäß nicht angesehen werden kann.

„Eine jede Philosophie", hat *Hegel* gesagt, „ist ihre Zeit in Gedanken erfaßt." Wenige Denker aber haben so tief, wie Hartmann, der eigenen Zeit ins Herz geblickt. Alles Bedeutsamste, was die Welt im letzten Menschenalter bewegt hat, alle Strömungen und Gedankenrichtungen, die in ihm auf den verschiedensten Gebieten zu Tage getreten sind, haben in seiner Philosophie einen begrifflichen Ausdruck erhalten und zu ihrer näheren Ausgestaltung mit beigetragen. In der klaren Tiefe des Hartmannschen Geistes haben sich die Wogen der Leidenschaft gleichsam beruhigt, die während jenes Zeitraums die Gemüter in der Wirklichkeit erregt haben. In die Höhe einer reinen objektiven Weltbetrachtung emporgehoben, treten in ihr die einander bekämpfenden Geistesrichtungen in ihrer relativen Berechtigung in die Erscheinung. Fast zur selben Zeit, wo die politische Sehnsucht der vorangegangenen Generationen ihre Erfüllung fand, hat Hartmann, ein Bismarck des Gedankens, die auseinandergehenden Richtungen der bisherigen Philosophie zur Einheit zusammengefaßt, die Bestrebungen der neueren Philosophie zum relativen Abschluß gebracht und vollendet, worauf fast alle großen Denker vor ihm bewußt oder unbewußt abgezielt haben. Insbesondere hat er die wertvollen Gedanken der deutschen Spekulation des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts ins Pantheon seines Systems hineingebaut und ihnen damit ein neues Leben gesichert. Die häufig gehörte Äußerung, daß es heute bei der ungeheuren Anhäufung des Wissensstoffes nicht mehr möglich sei, die Resultate der Einzelwissenschaften in einer philosophischen Weltanschauung zu umspannen, hat er durch sein Lebenswerk widerlegt. Er hat zugleich, wo es nötig war, die Wunden seiner Zeit aufgedeckt und auf die Mittel zu ihrer Heilung hingewiesen. Es ist nicht seine Schuld, daß diese Zeit ihn vielfach nicht gehört hat, der in seiner Weltanschauung das Mittel besitzt, um die tiefsten Schäden der Gegenwart und ihre Widersprüche zunächst einmal ge-

danklich zu überwinden, und daß selbst die berufenen Vertreter der Philosophie noch so gut wie gar kein Bewußtsein davon haben, wie ein großer Teil der Fragen, mit deren Lösung auf dem Boden der bisherigen Weltanschauung sie sich vergeblich abmühen, in der Hartmannschen Philosophie seine Beantwortung längst erhalten hat, wie z. B. die modische Professorenstreitfrage des psychophysischen Parallelismus.

„Eine jede Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfaßt." Das Bild der Zeit, das uns aus der Philosophie der Gegenwart entgegenblickt, ist in vielen Beziehungen kein erfreuliches. Der gewaltige Vorsprung, welchen die exakten Wissenschaften im 19. Jahrhundert vor der Philosophie erlangt haben, ist von dieser noch immer nicht ganz wieder eingeholt, die Erschütterung der bisherigen Gedankenwelt, die jene hervorgebracht haben, von ihr noch immer nicht völlig verwunden worden. Überall zeigt sich die moderne Philosophie vom Specialismus der übrigen Wissenschaften angesteckt, zersplittert in eine Vielheit von Einzeldisciplinen, die zum Teil in keinem inneren Zusammenhange untereinander stehen. Es fehlt dieser Philosophie jene große fruchtbare Idee, die in ihrer universalen Bedeutung im stande wäre, das ganze Gebiet der modernen Erkenntnis zu umfassen und ihre verschiedenen Teile in einheitliche Beziehung zu einander zu setzen, es fehlt ihr darum auch an sieghaftem Wagemut und selbstbewußter Kühnheit gegenüber den Einzelwissenschaften, der die letzteren in den Dienst ihrer eigenen Gedanken zwingt — ohne dies aber vermag eine Philosophie nicht zu sein, was sie ihrer Idee nach eigentlich sein sollte: die Königin der Wissenschaften, die den übrigen Wissenschaften, wie dem Leben Ziel und Richtung anweist. Man kann vor den Specialuntersuchungen der Gegenwart die größte Hochachtung empfinden und braucht ihren Wert für die Lösung der allgemeinen Fragen nicht zu unterschätzen, allein die eigentliche und höchste Aufgabe der Philosophie erfüllen sie doch nicht; sie sind daher auch von vorneherein zur Einflußlosigkeit außerhalb der philosophischen Kreise verurteilt, sie packen nicht, sie besitzen nicht die zündende Kraft, um neue Funken aus der Wissenschaft zu schlagen und den geistigen Gesammtorganismus der Zeit zu neuen Thaten anzuregen, sie machen ein Sondergebiet der Gelehrten aus derjenigen Wissenschaft, die

von allen am meisten dazu bestimmt ist, unmittelbar auf die ganze Menschheit einzuwirken. So hat denn die Philosophie in unserer Zeit auch aufgehört, eine Herzensangelegenheit der Gebildeten zu sein. Sie ist zu einer Sache der Kaste geworden; diejenigen Kreise aber, die ihrer nicht entbehren wollen, suchen die Befriedigung ihrer philosophischen Bedürfnisse in Anschauungen, die das Gegenteil aller wissenschaftlichen Erklärung und, wie der Nietzscheanismus, ein Hohn sind auf jede zusammenhängende Weltbetrachtung. Die berufenen Vertreter der Philosophie haben ein Menschenalter hindurch den Kantischen Kriticismus, d. h. den Verzicht auf alle Welterklärung, als die einzige Philosophie gepriesen. Wie wenig es jedoch diesem Kriticismus gelungen ist, dem lebenden Geschlechte auch nur die Fundamente der philosophischen Denkart beizubringen, das zeigt der Erfolg von *Haeckels* „Welträtseln", der am Ende doch wohl nichts deutlicher bewiesen hat als den Tiefstand der philosophischen Bildung in Deutschland und die scheinbar längst überwundene Blütezeit des Materialismus von neuem wieder in die Erinnerung gebracht hat. Philosophische Denkart kann eben nicht durch bloße Kritik und Negation anerzogen und errungen werden, sondern nur durch eine positive Weltanschauung; der Mangel einer solchen aber ist es gerade, unter dem unser ganzes Zeitalter am schwersten leidet, und der sich auf allen Gebieten des Lebens, wie der Wissenschaft und Kunst in der verhängnisvollsten Weise kundgiebt.

Indessen mag man über *Nietzsche* und *Haeckel* als Philosophen denken, wie man will: schon daß überhaupt philosophische Gesichtspunkte einmal wieder einen solchen Einfluß gewinnen und die Gemüter erhitzen konnten, nachdem Jahrzehnte lang höchstens der Okkultismus das philosophische Bedürfnis weiter Kreise befriedigte, ist ein Beweis, daß die moderne Ideenlosigkeit und Principienlosigkeit ihren Höhepunkt überschritten, daß die Zeit das Specialistentum der philosophischen Kritiker und Gelehrten satt hat und daß der philosophische Trieb sich wieder auf sich selbst zu besinnen anfängt. Täuscht nicht alles, so bereitet sich innerhalb der realen Wissenschaften selbst ein Umschwung vor, am deutlichsten vielleicht innerhalb der Naturwissenschaften. Die besonnenen Vertreter derselben haben ihre früheren Ansprüche auf Welterklärung aufgegeben, sie sind in

dieser Beziehung vorsichtiger geworden und beginnen mehr und mehr an der alleinseligmachenden Bedeutung des Mechanismus zu zweifeln. Schon gilt es unter den Naturforschern nicht mehr als „unwissenschaftlich", der Teleologie einen Platz neben dem Mechanismus einzuräumen[1], der Neovitalismus gewinnt täglich an Boden, die alte kraftstoffliche Auffassung der Materie weicht der Energetik, d. h. einer dynamischen Auffassung der materiellen Elemente, ja, ein *Reinke* löst endlich die Verpflichtung der Naturwissenschaft ein, zu Hartmanns Ansichten Stellung zu nehmen, und zollt in der zweiten Auflage seines Werkes „Die Welt als That" (1901) den biologischen Principien der „Philosophie des Unbewußten" seine rückhaltslose Anerkennung.[2]

---

[1]) Vergl. *P. N. Coßmann:* „Elemente der empirischen Teleologie" (1897).

[2]) Nachdem ich selbst den Verfasser des genannten Werkes in meiner Besprechung von dessen erster Auflage (in den „Preuß. Jahrbüchern", Bd. XCVII, Heft 1) auf seine Übereinstimmung mit Hartmann hingewiesen, schreibt *Reinke* im Vorwort zur zweiten Auflage: „Auf diese Anregung hin nahm ich, sobald es meine Zeit erlaubte, die «Philosophie des Unbewußten» zur Hand, die mir ebenso wie die übrigen Schriften E. v. Hartmanns bis dahin unbekannt geblieben war. Mit größtem Interesse und wachsender Anerkennung vertiefte ich mich in das Studium dieses hervorragenden Werkes, das mich nicht wieder los ließ, nachdem es mich gepackt. Vermag auch meine nüchterne Phantasie dem metaphysischen Wolkenfluge des Philosophen nicht zu folgen, auf dem ihm z. B. die Materie als Wille und Vorstellung erscheint, so zolle ich doch Hartmann meine Anerkennung um so rückhaltloser in seiner Erörterung biologischer Fragen. Obgleich nur Theoretiker, hat H. doch vielfach den Nagel auf den Kopf getroffen, wo der Empiriker manchmal den Wald vor Bäumen nicht sieht. Der Abschnitt über den Darwinismus gehört sicher zum Besten, was über dies Problem geschrieben worden ist. Wie war es möglich, daß wir Botaniker und Zoologen so wichtige Arbeiten gar nicht kennen lernten? Es ist wohl die ungeheure Fülle der darwinistischen Tageslitteratur gewesen, in der so viele unberufene und so wenig berufene Federn thätig waren, die uns veranlaßte, beim Studium der Arbeiten unserer eigenen Leute, wie *Darwin, Wallace, Naegeli, Weismann* u. s. w. stehen zu bleiben, von den Philosophen aber höchstens noch *Herbert Spencer* als Vertreter des Lamarckismus zu berücksichtigen."

„So habe ich denn die Überzeugung gewonnen, daß der Verfasser der «Philosophie des Unbewußten» nicht nur als hervorragender Philosoph dasteht, sondern daß er durch das selbständige Durchdenken wichtiger biologischer Fragen auch als theoretischer Biologe in der zeitgenössischen Wissenschaft einen ehrenvollen Platz beanspruchen darf."

„Mit dieser Anerkennung verband sich das Gefühl des Bedauerns, E. von Hartmann nicht früher kennen gelernt zu haben, um ihm die Anerkennung zu teil werden zu lassen, die unsere Wissenschaft ihm schuldet. Auch im egoistischen Interesse hatte ich dies zu bedauern: welcher Helfer wäre mir nicht in Hartmann erstanden, wenn ich ihn für meine Argumente an den geeigneten Stellen hätte anführen können! Aber dies Gefühl des Bedauerns wich einem anderen, einem

Vor allem aber erwacht in Künstlerkreisen die Sehnsucht nach einer neuen metaphysischen Weltanschauung. Es ist doch wohl nicht bloß der künstlerische Ausdruck seiner Gedanken, was einem *Nietzsche* gerade aus diesen Kreisen die begeistertsten Anhänger zugeführt hat. Vielmehr ist es die Auflehnung gegen den Druck der Wirklichkeit, gegen die Tyrannei des Realismus und Naturalismus, wie sie das „Zeitalter der Naturwissenschaft" hervorgebracht hat, ist es der Widerwille gegen die Ideenlosigkeit, die geisttötende Mechanisierung unseres Lebens, was die modernen Künstler zu *Nietzsche* hinzieht. Denn er hat sie vom Zwange des „Milieus" los gesprochen und die Freiheit und Selbstherrlichkeit des Individualgeistes verkündet. Der echte Künstler ist seinem Wesen nach stets Idealist; als solchem war ihm die bloße nackte Wirklichkeit nie sympathisch. Daß *Nietzsche* ihn auf sich selbst zurückweist und ihn als Schöpfer und Gestalter über die Wirklichkeit erhebt, das ist es, wofür er ihm dankbar ist, und weshalb er ihn als Heiland und Erlöser feiert. Noch sind es bloß subjektive Ideen, Hallucinationen und Traumbilder, was der moderne Künstler im Bewußtsein seiner schöpferischen Selbstherrlichkeit gestaltet. Noch fühlt er sich bloß als das Fichtesche absolute Ich, das aus der Tiefe seiner eigenen Subjektivität heraus die ganze Welt als seine Vorstellung, d. h. als bloß subjektives Phantasma, hervorzaubert. Noch glaubt er nicht wirklich an die Objektivität der Idee, weil er, als Kind einer agnostisch und positivistisch gesinnten Zeit, verlernt hat, an etwas Anderes als die eigene Sinnenwelt zu glauben. Noch meint er, daß es Ideen nur im menschlichen Bewußtsein geben könne. Allein wie der Fichtesche subjektive Idealismus sich mit logischer Notwendigkeit in den objektiven Idealismus *Schellings* und *Hegels* aufhob, wonach die Idee selbst die Wirklichkeit der Dinge ist, so ist auch der künstlerische Subjektivismus der Neuromantik nur ein Durchgangsstadium zu einem Standpunkt, der die Idee wieder in ihre

---

Gefühl der Befriedigung darüber, daß die Sachlage sich so entwickelt hat, wie sie ist. Denn es hat doch auch einen hohen inneren Wert, daß zwei Gelehrte ganz unabhängig voneinander, ohne daß der ältere den allergeringsten Einfluß auf den jüngeren ausgeübt, in wichtigen wissenschaftlichen Fragen zu dem gleichen Ergebnis gelangt sind. Spricht das nicht für die Richtigkeit des Denkens beider? Wäre es nicht zu wünschen, daß solche Unabhängigkeit öfters vorkäme? anstatt daß sich bei der Lage der modernen Publicistik gewöhnlich jeder auf die Schultern eines anderen stellt?"

alten Rechte einsetzt. Schon jetzt hat die Natur für viele tiefer Blickende aufgehört, ein bloßer Mückentanz seelenloser Atome zu sein, und ahnen sie hinter der symbolischen Stofflichkeit ein einheitliches Geistesleben. Ein *Böcklin* giebt dieser Ahnung in seiner großartigen Natursymbolik Ausdruck, ein *Maeterlinck* verkündet sie in tiefsinnigen popularphilosophischen Schriften und findet damit Anerkennung. *Novalis* wird aus dem Dunkel der Vergessenheit wieder hervorgezogen, und um den Namen *Giordano Brunos* schart sich eine begeisterte Gemeinde.

Wohin man blickt, zeigt sich das Geistesdämmern einer neuen Zeit. Das naturwissenschaftliche Zeitalter hat seinen Vorrat an treibenden Ideen erschöpft. Selbst der Darwinismus, jahrzehntelang das Paradestück der modernen Wissenschaft, hat seinen alten Glanz verloren und vermag nicht mehr zu leuchten, geschweige denn zu erwärmen. Ein neues Jahrhundert ist angebrochen und fordert eine neue Weltanschauung. Schon wirft diese ihre Strahlen in der heutigen Romantik voraus; aber noch ist, wie es scheint, kein Spiegel da, um sie aufzufangen und in einem gemeinschaftlichen Brennpunkt zu sammeln. Die empirischen Wissenschaften sind hierzu außer stande. Sie tragen mit ihrer specialistischen Zersplitterung ja gerade die Schuld an der Unklarheit und Zerfahrenheit des modernen Geisteslebens. Haben sie doch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts alles gethan, um den Glauben an die Idee zu untergraben. Sie haben den Umfang unseres Wissens in der Fläche erweitert, wie nie zuvor; aber die Quellen des Lebens, die aus der Tiefe springen, die haben sie verschüttet und ihr Dasein wohl gar abgeleugnet. Um uns über den Inhalt der bloßen Erfahrung hinauszuführen, dazu ist nur eine Philosophie im stande, die mit starker Hand die Resultate der Einzelwissenschaften zusammenfaßt; erst wenn dies geschehen ist, wird sich zeigen, wieweit wir im Fortschritte des Gedankens gelangt sind, und welche Forderungen und Ziele sich daraus für die Zukunft ergeben. Wo aber ist eine solche Philosophie zu finden? Etwa bei *Nietzsche?* Aber ein Denker, welcher die Gegenwart bloß negiert, ohne irgendwelches tiefere Verständnis für ihr Wesen, der immer nur von einer „Umwertung aller Werte" spricht, ohne neue Werte an Stelle der alten einzusetzen, ein solcher Denker kann wohl einen vorübergehenden

Einfluß auf gewisse Kreise ausüben, die Einsicht in die Notwendigkeit einer Revision der bisherigen Geistesakten wecken und die Philosophie der Zukunft vorbereiten helfen, allein die Wunden der Zeit vermag er nicht zu heilen, ihre eigentliche Sehnsucht nicht zu erfüllen, schon deshalb nicht, weil er die Zerrissenheit und Gedankenanarchie zum Princip erhebt, deren Überwindung ja gerade das Ziel alles Strebens sein muß.

Die Lage ist heute ähnlich wie zu Anfang des verflossenen Jahrhunderts. Damals handelte es sich darum, der Systemlosigkeit und Willkür der alten Romantik gegenüber, die in Form der Schellingschen Naturphilosophie alle Wissenschaften anzustecken und den Ernst der Erkenntnis in ein Spiel mit subjektiven Stimmungen aufzulösen drohte, die Objektivität und Notwendigkeit des Gedankens wieder zu Ehren zu bringen. Heute handelt es sich nicht bloß um die Überwindung der romantischen Velleitäten in Kunst, Wissenschaft und Leben, sondern zugleich um die Vereinheitlichung und Systematisierung der empirischen Einzelresultate, die mit ihrem Anspruch auf selbständige Bedeutung die Einheit der Erkenntnis zu sprengen drohen, sowie vor allem um die philosophische Vertiefung des gesammten Wissensstoffes. Damals war es *Hegel*, der jene Aufgabe übernahm. In seiner „Phänomenologie des Geistes" trieb er die romantische Willkür und Launenhaftigkeit aus dem Tempel der Wissenschaft hinaus, in seiner „Logik" nahm er die Deutschen in die Zucht des Gedankens und lehrte sie, wieder Achtung vor der logischen Notwendigkeit empfinden. Bekanntlich fängt *Hegels* Ansehen gegenwärtig wieder an, zu steigen. In dem Wiederholungskursus, den die heutige Philosophie von *Kant* an durchmacht, sind die Vorgeschritteneren bereits bei *Hegel* wieder angelangt. Der Gedanke taucht auf, der modernen Romantik mit ihrem ungesunden Subjektivismus und Individualismus durch die Erneuerung des Hegelschen Geistes zu begegnen, und sicher ist, daß der absolute Idealismus dieses Philosophen zur Belebung philosophischer Denkart sich weit eher eignet als der Standpunkt *Kants*, dessen Wiedererweckung im letzten Menschenalter an der heutigen subjektivistischen Geistesrichtung nicht ohne Schuld ist. Allein es hieße doch die Weite und Tiefe der Kluft verkennen, welche die Hegelsche Weltanschauung von der Gegenwart scheidet, wenn man

meinte, durch ein einfaches Zurückgreifen auf eine Philosophie, die vor dreiviertel Jahrhunderten der adäquate Ausdruck ihrer Zeit war, die Sehnsucht der heutigen Zeit befriedigen zu können. Der Philosoph unserer Zeit kann *Hegel* so wenig wie *Kant* oder *Fichte* oder *Schelling* sein; denn ein Geschlecht, das durch den Empirismus der modernen Naturwissenschaften hindurchgegangen, das in der Bewunderung für *Bismarcks* Realpolitik aufgewachsen ist, kann unmöglich im absoluten Idealismus der Hegelschen Weltanschauung sein eigenes Wesen wieder finden. Wir bedürfen eines neuen *Hegel*, der den subjektiven Idealismus der Neuromantik zum objektiven Idealismus fortbildet und die zerstreuten Ansätze einer modernen Weltanschauung zu einem allumfassenden System zusammenfügt; dieser braucht aber nicht mehr von der Zukunft erst erwartet zu werden, sondern er ist seit einem Menschenalter bereits am Werke, und es ist kein anderer als der „Philosoph des Unbewußten".

Schopenhauer hat bekanntlich mehr als dreißig Jahre warten müssen, ehe das Publikum auf ihn aufmerksam wurde. Hartmann ist das Glück scheinbar günstiger gewesen, denn die Welt hat seinem Erstlingswerke einen Erfolg bereitet wie vorher keinem anderen philosophischen Buche. Nur die eigentlichen Vertreter der Wissenschaft stehen ihm auch heute noch mit der gleichen kühlen Reserviertheit gegenüber, wie sie dies auch einem *Schopenhauer* gegenüber noch bis vor kurzem gethan haben. Sie haben sich, trotzdem der Philosoph in seiner großen Langmut und Geduld nicht müde geworden ist, ihnen seine eigenen Lösungsversuche der schwebenden Probleme darzubieten und vertraut zu machen, für seine Bestrebungen nicht nur nicht empfänglich gezeigt, sondern dieselben meist kaum der Beachtung gewürdigt und sind ihre Wege fortgewandelt, als ob es eine Philosophie des Unbewußten überhaupt nicht gäbe. Von einem Einfluß der Hartmannschen Gedanken auf die Fortbildung und Entwickelung der Philosophie oder gar die übrigen Wissenschaften ist daher auch noch so gut wie nichts zu spüren. Noch fehlt es gänzlich an der Ahnung, welcher Aufschlüsse und Anregungen wertvollster Art man sich damit beraubt, daß man das Studium der Hartmannschen Philosophie glaubt vernachlässigen zu können. Noch mangelt viel daran, daß die Deutschen die Kenntnis der Hartmannschen

Philosophie zu den unumgänglichen Erfordernissen einer höheren Bildung zählten und zum Bewußtsein ihrer Pflicht gegenüber einem Denker gelangt wären, dessen Hauptwerke zu den höchsten Zierden der philosophischen Weltlitteratur gehören. Wir Deutsche sind aber doch wahrlich nicht in der Lage, um uns den Luxus des Ignorierens einer Weltanschauung gestatten zu können, die ein Bollwerk ist gegen alles unserem Wesen Fremde und Feindliche, ein Hort unserer edelsten und höchsten Güter, zumal wenn jene Weltanschauung, wie dies bei Hartmann der Fall ist, aus den Tiefen des eigenen germanischen Geistes heraus geboren und in vieler Hinsicht die Erfüllung seiner letzten und geheimsten Sehnsucht darstellt. „Es erweckt", sagt *Schneidewin* mit Recht, „das schmerzlichste Befremden, wie an der ungeheuren Schatzkammer der E. v. Hartmannschen Werke die Mitwelt in den letzten beiden Jahrzehnten so teilnahmslos vorübergegangen ist und sich nicht aus der vielfach so leichthin vergeudeten Zeit diejenige Arbeitssumme erübrigt hat, mit der ihr Fleiß zu ihrem höchsten Vorteil hätte wuchern sollen."[1] Und muß sich denn durchaus das Schicksal der Schopenhauerschen Philosophie an derjenigen Hartmanns wiederholen? Ist es notwendig, daß eine Philosophie bei uns in Deutschland erst historisch geworden sein muß, ehe man anfängt, ihr ernsthaft näher zu treten und sie als lebendigen Faktor in den wissenschaftlichen Betrieb der Welterklärung einstellt? Es ist doch wohl keine Vernunft darin zu finden, daß die Philosophie nur in den abgestorbenen Systemen der Vergangenheit und in der philologischen Beschäftigung mit ihnen enthalten, die Beschäftigung mit den lebendigen Systemen der Gegenwart dagegen der Wissenschaft nicht würdig sei. „Es ist das", sagt Hartmann selbst, „genau so, als wenn man den Baum als die Summe seiner abgestorbenen, verholzten Jahresringe mit Ausschluß des lebenden grünen und saftigen Jahresringes und der aus ihm entsprossenen Blätter und Blüten definieren und die wissenschaftliche Pflanzenphysiologie auf das Studium des toten Holzes beschränken wollte." Darum dürfte es endlich an der Zeit sein, sich das Hartmannsche System in seinem Zusammenhange vorzuführen und seine Grundgedanken für die Gegenwart und ihre Aufgaben ins Auge zu fassen.

[1]) „Die Unendlichkeit der Welt, nach ihrem Sinn und nach ihrer Bedeutung für die Menschheit" (1900) 119 f.

Ob es der Hartmannschen Philosophie schon innerhalb der lebenden Generation gelingen wird, sich die ihr zukommende Stellung zu erobern, darauf kommt wenig an. Hartmann selbst ist jedenfalls weit entfernt von dem Wunsche, seine Philosophie zur allgemein anerkannten, allein herrschenden der Zeit werden zu sehen, etwa in dem Sinne, wie die Hegelsche Philosophie in den zwanziger bis vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts dafür galt. „Ich fasse", sagt er, „die Aufgabe eines philosophischen Systems ganz anders auf; ich sehe sie nicht darin, gläubige Jünger zu werben, sondern möglichst viele Geister von Vorurteilen zu befreien, zu selbständigem Denken anzuregen, ihnen neue Perspektiven zu eröffnen, den Gesichtskreis ihrer Weltanschauung zu erweitern und das geistige Niveau derselben zu erhöhen, endlich aber, was das Wichtigste ist, den Samen zu streuen, aus welchem, wenn er auf fruchtbares Erdreich fällt, neue und höhere Formen des philosophischen Gedankens sich entfalten können." Dazu ist aber nötig, daß der Same recht weit verstreut wird, denn um so mehr wächst die Aussicht, daß er auf fruchtbaren Boden fällt und einer neuen reicheren Ernte entgegenreift. „Die kühnsten Wünsche eines Philosophen können vernünftigerweise nicht hinausgehen über die Herausbildung einer darin übereinstimmenden öffentlichen Meinung, daß keiner, dem es um ernste philosophische Studien zu thun sei, die gründliche Lektüre seiner Werke versäumen dürfe." (Phil. Fragen d. Gegenwart. S. 22. 24.)

Zur Herausbildung einer solchen Meinung in Bezug auf die Hartmannsche Philosophie etwas beizutragen, durch Herausstellung der Grundgedanken des Philosophen eine genauere Kenntnis seiner Ansichten auch denjenigen zu vermitteln, die nicht die Zeit oder den Mut haben, den Schriften Hartmanns selbst näher zu treten, und durch die Verbreitung seiner Weltanschauung das Verständnis für die großen Probleme der Gegenwart zu fördern, das ist der Zweck des vorliegenden Werkes. Daß es mir mit ihm gelingen sollte, bei der älteren Generation das Eis zu brechen und sie zu einem eingehenden Studium Hartmanns zu veranlassen, darüber gebe ich mich keiner Täuschung hin. Sie hat sich zu sehr in die Abneigung gegen die Philosophie des Unbewußten eingelebt, und für sie steht dabei auch vielleicht zu viel auf dem Spiele, als daß von ihr ein Umschwung ihrer Stimmung und ein liebevolles

Interesse für jene zu erwarten wäre. An diejenigen aber wende ich mich, die an dem metaphysikfeindlichen Skepticismus und Positivismus der Gegenwart kein Genüge finden, die sich noch auf der Suche nach einem positiven Standpunkte befinden und unter der heutigen Zerfahrenheit des Geisteslebens und dem Mangel einer einheitlichen Weltanschauung leiden — ihnen möchte ich in diesem Werke den Zugang zu einer Philosophie erleichtern, die den Gipfel der bisherigen Spekulation und den vorläufigen Abschluß ihrer Bestrebungen seit der Begründung der modernen Denkweise durch *Descartes* darstellt. —

Der vorliegende Grundriß des Hartmannschen Systems ist als Festgabe zum sechzigsten Geburtstage des Philosophen am 23. Februar 1902 geplant und geschrieben worden, und es geschieht nur aus buchhändlerischen Gründen auf Wunsch des Verlegers, wenn das Werk schon einige Monate früher erscheint. Möge der verehrte Mann dasselbe als einen schwachen Ausdruck der Dankbarkeit, die ich ihm schulde, freundlich entgegennehmen und möge er an seinem Lebensabend die Freude und Genugthuung erleben, daß seine selbstlose Arbeit im Dienste der Wahrheit von den Zeitgenossen entsprechend gewürdigt wird und der Same, den er in so reichem Maße ausgestreut hat, in rechter Weise aufgeht und Früchte trägt.

Karlsruhe, im Juli 1901.

Arthur Drews.

Inhalt.

Vorwort. Seite

E. v. Hartmanns Leben und Schriften.

Das System.

„„Nehmt euch in acht, wenn der große Gott einen Denker auf diesen Planeten losläßt. Dann sind alle Dinge in Gefahr. Es ist, als wenn eine Feuersbrunst in einer großen Stadt ausbricht und keiner weiß, was sicher ist, oder wo es enden wird. Es giebt kein Stück der Wissenschaft, dessen Seite morgen nicht gewendet werden könnte; es giebt kein litterarisches Ansehen, keine sogenannten ewigen Namen des Ruhms, die nicht gemustert und verworfen werden könnten. Selbst die Hoffnungen des Menschen, die Gedanken seines Herzens, die Religion der Nationen, die Lebensart und die Moral der Menschheit sind alle der Gewalt und Gnade einer neuen Verallgemeinerung preisgegeben. Verallgemeinerung ist immer ein neues Einströmen der Gottheit in den Geist; daher der Schauer, der sie begleitet."

„Der Mensch muß lernen, in dem Wechselnden und Fliehenden nach dem Dauernden zu schauen; er muß lernen, den Untergang von Dingen, die er verehrte, zu ertragen, ohne seine Ehrfurcht zu verlieren; er muß lernen, daß er da ist, nicht um zu thun, sondern um mit sich thun zu lassen, und daß, ob Abgründe unter Abgründen sich aufthun mögen und eine Anschauung die andere verdrängt, alle zuletzt enthalten sind in dem Einen Ewigen Grunde.

„Und sinkt mein Kahn, sinkt er zu neuen Meeren.""

Emerson.

E. v. Hartmanns Leben und Schriften.

I. Die Schulzeit.

Karl Robert Eduard v. Hartmann wurde am 23. Februar 1842 zu Berlin in der Linienstrasse Nr. 112 geboren. Sein Vater war Hauptmann der Artillerie, seine Mutter eine geborene Dohse. Der „ernste und konsequente Charakter“ des Vaters sorgte frühzeitig für die einem Knaben gegenüber erforderliche Strenge und Abwehr jeder Verzärtelung. Das war in diesem Falle um so notwendiger, als sich nach dem Tode von Hartmanns Grossvater mütterlicherseits eine unverheiratete Schwester seiner Mutter dem Hartmannschen Hausstande anschloss und der Knabe so gleichsam zwei Mütter hatte. Allein der Artilleriehauptmann v. Hartmann vernachlässigte doch auch das Geistes- und Gemütsleben des Sohnes nicht. Eine echt preussische Soldatennatur, wie er in seiner strengen Auffassung von Pflicht und Leben war, besass er auch die preussische Nüchternheit und Sachlichkeit und jene rationelle Betrachtungsweise aller Gegenstände, die so vielfach gerade den Berliner auszeichnet. Dadurch weckte er frühzeitig den kindlichen Verstand des Sohnes. Schon in dessen viertem Lebensjahre lehrte er ihn beim Spielen mit Pappbuchstaben lesen und im fünften liess er den lernbegierigen Knaben eine, im sechsten zwei Stunden täglich durch einen Seminaristen unterrichten. Vor allem aber wirkte er auf den Spaziergängen auf ihn ein, welche er von jener Zeit an fast regelmässig mit dem Knaben machte. Da musste alles und jedes Wahrnehmbare Anknüpfung zur Unterweisung liefern, Handwerksstätten und Fabriken wurden besucht und boten reichliche An-

regung und Belehrung, ja, auch das Theater lernte der junge Hartmann schon in sehr frühen Jahren kennen und empfing in ihm Eindrücke ästhetischer Art, an die er sich auch heute noch gern erinnert.

Es ist gewiss nicht absichtslos, dass Hartmann in seiner Selbstbiographie diese erzieherischen Bemühungen seines Vaters so besonders betont hat. Offenbar ist er sich dessen sehr wohl bewusst, wie viel er dem Einfluss des letzteren verdankt, und sicher ist, dass sehr wesentliche Züge seiner eigenen Persönlichkeit mit dem Bilde übereinstimmen, das Hartmann uns von seinem Vater überliefert hat. Ernste Lebensauffassung und hohes Pflichtgefühl spielen auch im Charakter des Sohnes eine hervorragende Rolle, und wenn die nüchternste Sachlichkeit, die doch des idealen Schwunges nicht entbehrt, den Schriftsteller und Philosophen auszeichnet, so werden wir auch dadurch an den Vater erinnert. Vor allem aber teilt er mit diesem den Sinn für die Wirklichkeit der Dinge und Verhältnisse und die tiefe Abneigung gegen alle abstrakte Idealität, die ihre Ziele in den Wolken sucht und darüber die nächsten Pflichten auf der Erde vernachlässigt. Es ist, wie wir später sehen werden, gerade dieser Wirklichkeitssinn, der den Menschen durch die schwersten Stunden seines Lebens glücklich hindurchgeführt und der den Philosophen die Formel hat finden helfen, um den Idealismus der spekulativen Philosophie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dem Realismus seiner zweiten Hälfte zu verschmelzen. Was den modernen Geist von dem Geiste unserer Grossväter unterscheidet, das ist ja eben die realistische Gesinnungsart, wie sie durch das Emporkommen der empirischen Wissenschaften und durch die veränderten Lebensbedingungen politischer, technischer und sozialer Art hervorgebracht ist. Das neue deutsche Reich, das jene ersehnten, und das ihnen als Ideal in ihren Träumen vorschwebte, ist nicht durch Theorien und Doktrinen, sondern durch Blut und Eisen verwirklicht worden. Hartmann sollte der Philosoph dieses neuen Reiches werden, weil er zu dem Idealismus der Grossväter die Realität hinzubrachte, die jene vergeblich im Reiche des reinen Gedankens suchten. Es ist kein Zufall, dass der Begründer einer Philosophie, die den Geistesgehalt des Zeitalters Wilhelms I. und Bismarcks spiegelt, aus einer preussischen Soldatenfamilie

hervorgegangen und ganz und gar in jenem Geiste erzogen ist, dem wir Deutschen die Erfüllung unseres politischen Ideals verdanken.

Sechs Jahre war Hartmann alt, als er zu Ostern 1848 mit Überspringung dreier Klassen in die königliche Seminarschule zu Berlin eintrat. Es war das Jahr der Revolution. Die Familie von Hartmann wohnte damals in der kleinen Hamburgerstrasse, dicht an der Bebauungsgrenze Berlins, dessen Strassen sich gleich hinter dem nahen Hamburger Thor im tiefsten märkischen Sande verliefen. Trotzdem drangen auch in diese stille Gegend die Wogen der Revolutionsbewegung. Am 18. März wurde die Wache am Hamburger Thor überwältigt, deren Aufzug und Wechsel der Knabe so oftmals aufmerksam zugeschaut hatte. Freche und zudringliche Bettler begannen die Strassen unsicher zu machen, drangen in die Häuser und belästigten die Bewohner, indem sie oft zu mehreren erschienen, um ihren Drohungen und Erpressungen Nachdruck zu geben. „Manchmal kamen Revolutionäre," berichtet Hartmann, „die Pulver verlangten und sich durchaus nicht bedeuten lassen wollten, dass ein Artilleriehauptmann kein Pulvermagazin in seiner Wohnung habe. Tagelang mussten wir bei heruntergelassenen Rouleaux sitzen, damit nicht Strolche einen Anreiz erhielten, zum Vergnügen in unsere Fenster zu schiessen, und auch, als die Fenster wieder unbedeckt waren, hatte ich doch strenge Weisung, denselben nicht zu nahe zu kommen, um nicht nach aussen Aufmerksamkeit zu erregen." Hartmanns Vater gehörte zu den wenigen Offizieren, die beim Auszuge der Truppen als Abkommandierte in Berlin blieben. Da er indessen ausserhalb des Hauses wohnen musste und die Mutter fürchtete, die Revolutionäre könnten ihre Drohung verwirklichen und die Offizierskinder auf die Barrikaden stellen, um die Väter in ihrer Pflichterfüllung wankend zu machen, so flüchtete sie mit ihrem Söhnchen für mehrere Wochen zu einer befreundeten Familie im äussersten Osten von Berlin, wo man von irgendwelcher Unruhe nichts verspürte. Nach den Aufregungen und Unbequemlichkeiten dieser Revolutionswochen können wir es wohl verstehen, wenn Hartmann von tiefstem Abscheu gegen jede gewaltsame und revolutionäre Bewegung erfüllt und überhaupt ein grundsätzlicher Gegner der demokratischen

Prinzipien wurde, deren Ausschreitungen er schon so frühzeitg zu erfahren Gelegenheit hatte.

Auf der Seminarschule erhielt er eine tüchtige Grundlage im Lateinischen, sowie „wichtige Anregungen“ für Naturwissenschaften und Mathematik, Religion und deutsche Litteratur. Der Religionsunterricht des Direktors Fürbringer, der sich durch grosse Klarheit und Schärfe der Begriffsbestimmungen auszeichnete, gab seinem bis dahin latenten metaphysischen Bedürfnis den „ersten wichtigen Anstoss“. Schon kündigte der künftige Philosoph sich darin an, dass seine Gedanken über religiöse Dinge eine der christlichen Auffassung entgegengesetzte Richtung einschlugen. Er vermochte bereits damals den Vorzug der lutherischen Abendmahlslehre vor der reformierten, die Berechtigung der Kindertaufe, den Ausschluss der totgeborenen Kinder und der Haustiere von der Unsterblichkeit und manches andere schlechterdings nicht zu begreifen, worüber sich 10jährige Knaben sonst wohl kein Kopfzerbrechen machen. Seine Abneigung gegen das offizielle Christentum nahm aber mit den Jahren eher zu als ab. Auf dem Friedrichs-Werderschen Gymnasium, in das er zu Ostern 1852 eintrat, erregte seine kühne Freidenkerei und Pietätlosigkeit gegen alte geheiligte Autoritäten bei seinen Mitschülern mitunter geradezu ein stilles Grauen und machte ihn in Verbindung mit dem Neide fleissigerer Kameraden ziemlich unbeliebt und seine Stellung auf dem Gymnasium zu einer isolierten. Denn der Knabe, der bei seiner allzu grossen Jugend auf der Seminarschule nur mit Mühe hatte mitkommen können, gehörte seit seinem Eintritt in die Quarta des Gymnasiums zu den besten Schülern, ohne dass er doch nötig gehabt hätte, sich besonders anzustrengen. Zumal das Kreuz so vieler sonst tüchtiger Gymnasiasten, die Mathematik, machte ihm keine Mühe; und als er nach der Versetzung in die Obersekunda die Trigonometrie, die Logarithmen und die Gleichungen kennen lernte, da erwachte in ihm ein so lebhaftes, geradezu begeistertes Interesse für diesen Gegenstand, dass er darin alle seine Kameraden überflügelte. Es war nicht das formale Interesse an der Mathematik als solcher, was diesen Affekt in ihm hervorrief, sondern „die mehr oder minder deutliche Intuition von der philosophischen Bedeutung der mathematischen Funktionen

als einfacher und handlicher Formeln für komplizierte Begriffe." Er erkannte in den betreffenden Rechnungsarten den Zauberschlüssel zur anderweitig unmöglichen Lösung begrifflich gestellter Aufgaben, und er war seinem Lehrer, Professor Bertram, dankbar, dass er diese philosophische Bedeutung der Mathematik geflissentlich hervorhob. Professor Bertram gab auch den Physikunterricht und legte hier den Grund zu der späteren Erkenntnistheorie des Philosophen, er war es, der ihn zuerst auf den Gedanken hinwies, dass ein Stoff ausser und neben der Kraft eine leere Einbildung sei.

Für die übrigen Gegenstände des Gymnasiums war das Interesse des jungen Hartmann kein sehr grosses. Der Geschmack an der Geschichte wurde ihm durch den Vortrag derselben in der Prima auf lange Jahre verdorben, und die Lektüre Schopenhauers, dieses grossen Verächters der Geschichte, die er bald nach seinem Abgange von der Schule vornahm, war nicht geeignet, ihm das verlorene Interesse für den Gegenstand zurückzugeben. Erst später, als er durch Hegel lernte, die Geschichte philosophisch zu betrachten, begann er, sich für sie zu erwärmen. An den klassischen Sprachen fesselte ihn zwar die Grammatik, doch liess ihn der Inhalt der gelesenen Klassiker, besonders auch Ciceros, gänzlich kalt. In den platonischen Dialogen ermüdete ihn die Weitschweifigkeit, welche die Präzision des Ausdrucks und die Durchsichtigkeit des logischen Zusammenhanges beeinträchtigt, und nur die Apologie des Sokrates fand vor seinen Augen Gnade. Am Demosthenes fühlte er sich abgestossen durch das Haschen nach Effekt um jeden Preis, während ihm die einfache Grösse des Thukydides ganz überwältigend imponierte; ging ihm doch an ihm zum ersten Male das Wesen des Klassischen auf, als „der natürlichen Kunst, ohne Kunst an jeder Stelle in schlichter Weise das Nötige zu sagen und das Ganze logisch zu ordnen".

Offenbar fühlte er beim Thukydides eine Verwandtschaft mit seiner eigenen schriftstellerischen Natur heraus. Wenn der klassische philosophische Stil darin besteht, den „Leib des sprachlichen Ausdrucks ganz und gar aus der Seele des Gedankens herauszubilden" und ohne Absicht auf irgendwelche rhetorische Wirksamkeit den Leser nur durch die innere Wahrheit seiner Ausführungen zu überzeugen, so ist

Hartmann ein klassischer philosophischer Stilist. Man kann die Wahrheit in einem bestechenderen und glänzenderen Gewande zeigen, als er es thut, und mancher wird vielleicht geneigt sein, einem Lotze wegen seines „schönen Stils“ den Vorzug vor der schlichten Sachlichkeit Hartmanns zu geben. Man kann auch mehr Brillantfeuerwerk verpuffen, wie Nietzsche, und stärker auf der Saite der Phantasie und des Gefühles spielen, wie Schopenhauer, zwei Denker, die ihre grosse Leserschaft nicht zum geringsten Teile gerade ihrer stilistischen Meisterschaft und ihrer hinreissenden Bilderpracht verdanken. Allein klarer, präziser und gleichsam rationeller sind selten philosophische Gedanken jemals zum Ausdruck gebracht worden als von Hartmann, der schon auf der Schule ein Feind alles rhetorischen Blendwerks war und von sich gesteht, dass er erst von da an gute deutsche Aufsätze geliefert habe, wo die gestellten Themata rationelle Reflexion und logische Entwicklung eines Grundgedankens verlangten, ohne dass die Form ein Übergewicht über den Inhalt zu besitzen brauchte, und dessen Aufsätze um so besser ausfielen, je philosophischer die Themata wurden. Dürfen wir hierin nur eine Folge seiner eigenen geistigen Veranlagung, ein Erbteil seines Vaters, erblicken, so hatte er neben der Ausbildung seines lateinischen und griechischen Sprachgefühls dem Gymnasium vor allem auch die Verfeinerung seines Gefühls für die deutsche Muttersprache zu verdanken. Damals, als er durch Professor Jungk in die Grundzüge der vergleichenden Grammatik des Gotischen, Alt-, Mittel- und Neuhochdeutschen eingeführt und mit den mittelhochdeutschen Klassikern bekannt gemacht wurde, konnte er freilich noch nicht ahnen, welchen Nutzen ihm dies Studium noch einmal bringen sollte. Heute dürfte kaum zu bestreiten sein, dass die Förderung, die sein deutsches Sprachgefühl hierdurch erhielt, ihn wesentlich mit dazu befähigt hat, sich über philosophische Gegenstände mit einer Leichtigkeit und Klarheit auszudrücken, wie sie nur den Wenigsten zu Gebote stehen.

„Im ganzen,“ teilt uns Hartmann mit, „empfand ich die Schule als drückende Last und war weit entfernt davon, diese Last, gleich meinen Kameraden, reflexionslos und geduldig zu ertragen, sondern rebellierte heftig gegen ein System des Unter-

richts, das auf vielen Punkten offenbare Zeitvergeudung war, auf anderen wieder die Bewältigung eines Wissensstoffs verlangte, von dem ich damals nicht den geringsten Nutzen ausfindig zu machen wusste, und welches gar solche empörende Dinge zumutete, wie das monatliche Erlernen eines Kirchenliedes in Prima". Diese Rebellion Hartmanns gegen das System des Gymnasialunterrichts gab ihm den Anstoss zu seinen späteren Bemühungen um eine Reform des höheren Schulwesens. War es doch Professor Salomon, sein Lehrer in den klassischen Sprachen, von dem er zuerst den Gedanken hörte, dass von Rechts wegen das Griechische und Lateinische ihre Stellen im Gymnasium vertauschen müssten, ein Vorschlag, den Hartmann dann selbst später näher ausgedacht und begründet hat, und von dessen rechtzeitiger Ausführung nach seiner Ansicht die Rettung unserer klassischen Jugendbildung vor dem Schwalle des immer stürmischer andrängenden realistischen Utilitarismus abhängt. Jedenfalls offenbart sich auch in seiner Auflehnung gegen den verhassten Schulzwang der selbständige Charakter des späteren Philosophen, und wenn der letztere auch vor den geheiligtsten Autoritäten mit seiner Kritik nicht Halt machte, so ist das nur ein Ausfluss desselben Wesens, dessen Grundzüge sich uns bereits in dem Gymnasiasten ankündigen.

Je weniger ihm die Schule zu bieten vermochte, desto eifriger beschäftigte sich der Knabe mit seinen persönlichen Liebhabereien und suchte möglichst viele freie Zeit für diese zu erübrigen. Schon auf der Seminarschule war das Interesse für die Litteratur dadurch in ihm erweckt worden, dass der Lehrer die Knaben in der deutschen Stunde die Hauptdichtungen Schillers, Goethes, Lessings und Körners mit verteilten Rollen hatte lesen lassen und sie zu dem gleichen Zwecke einmal wöchentlich in seiner Wohnung beim Thee vereinigt hatte. Dann hatte auch Hartmann in der Tertia und Untersekunda des Gymnasiums jene Periode heisshungriger Romanlektüre durchgemacht, wo er die Walter Scott, Cooper, Marryat, James, Dickens, Bulwer u. s. w. verschlungen und selbst in der Lehrstunde seinen Roman unter dem Tische gehabt hatte. Besonders hatte Bulwer durch seine philosophierenden Beimischungen auf ihn gewirkt und seiner Denkweise mächtige Anregung gegeben.

Vom Eintritt in die Obersekunda an traten alsdann Musik und Zeichnen an die Stelle der Romanlektüre. Hatte er den häuslichen Klavierunterricht bisher nur sehr träge benutzt, so begann sich dies zu ändern, als sich nach dem Stimmwechsel, der bei ihm ungewöhnlich zeitig eintrat, ein wohlklingender Bariton herausbildete. Neben den Klavierunterricht trat jetzt der Gesangunterricht, neben beide der theoretische Unterricht in der Musik; und so mächtig wuchs auf einmal das Verständnis und das Interesse des Knaben für diese Kunst, dass er nicht bloss in ihrer reproduktiven Ausübung grosse Fortschritte machte und sich eine umfassende Kenntnis besonders der neueren Musik verschaffte, sondern bald auch anfing, zu komponieren, zuerst Lieder, Duette und Quartette, dann aber auch eine dreiaktige Oper, deren Text er sich selbst in fünf Tagen nach Lope de Vegas „Stern von Sevilla“ verfasste, die aber nicht vollendet wurde. Das letztere geschah freilich erst nach seinem Abgange vom Gymnasium in den Jahren 1862 und 63. Fast noch eifriger als die Musik betrieb der junge Hartmann auf dem Gymnasium das Zeichnen. Seine Leistungen im Zeichenunterricht auf der Schule selbst waren freilich nichts weniger als glänzende. Um so mehr jedoch entfaltete sich sein Talent, als sein Vater ihn, durch wohlgetroffene Profilaufrisse von Lehrern und Mitschülern veranlasst, in das Atelier des Professors Brücke, des Vaters des berühmten Wiener Physiologen, schickte. Hier zeichnete er einfache Körper, Gipsköpfe, Statuen und Porträts in Kreide und Bleistift, ja, vom Herbst 1857 an auch Actstudien nach männlichen und weiblichen Modellen. Nachdem er sodann 1859 an einigen Kopien die technischen Elemente der Ölmalerei erlernt hatte, wandte er sich mit Vorliebe dem Porträt zu, dem dann später auch die Landschaft folgte.

Mit sechszehn Jahren verliess Hartmann im Herbst 1858 das Gymnasium. Ihm war durch die Schule in den letzten Jahren das Studium so gründlich verleidet worden, dass er vorläufig genug davon hatte und nach dem Universitätsstudium kein Verlangen trug. Er sehnte sich nach einer bestimmten und zwingenden Berufsthätigkeit, welche hinlängliche Musse frei lassen sollte, um die Künste und Wissenschaften dilettantisch mit Erfolg zu betreiben, aber zugleich die jugendliche Kraft in fest vorgezeichnete Bahnen konzentrierte und vor der Verlotterung

des Sichselbstüberlassenseins bewahrte. Dies alles aber glaubte er, im Offiziersstande zu finden. „In dem preussischen Militarismus,“ schreibt Hartmann, „bewunderte ich einen kunstvollen Organismus, innerhalb dessen die straffste Subordination unerlässliches Mittel zum Zweck ist, und ich war Philosoph genug, um zu wissen, dass die einmal begriffene Notwendigkeit auch im konkreten Falle nicht mehr als äusserer Zwang empfunden wird.“ So wurde er aus eigenem freien Entschluss Soldat und hat dies bis heute nicht bedauert; denn er hat dadurch eine ganz andere Charakterbildung empfangen und das menschliche Leben, die Grundlage alles philosophischen Weiterdenkens, weit anschaulicher, unmittelbarer und vielseitiger kennen gelernt, als dies für gewöhnlich einem Jüngling möglich ist, der von Anfang an die Laufbahn eines Gelehrten einschlägt.

II. Die Militärzeit.

Am 1. Oktober 1858 trat Hartmann in das Garderegiment der Artillerie zu Berlin ein, kam, nachdem er ein Vierteljahr mit den Einjährigfreiwilligen des Regiments zu Fuss und am Feldgeschütz exerziert hatte, nach Spandau, um dort den Festungsdienst kennen zu lernen, und wurde im August des nächsten Jahres mit der Ernennung zum Fähnrich behufs Ausbildung im Reiten zur Feldartillerie nach Berlin zurückversetzt. Hatte schon „die epidemische Langeweile Spandaus“ ihm Veranlassung genug zur geistigen Konzentration geboten und er hier seine freie Zeit ausser zum Klavierspiel besonders zur Lektüre philosophischer, kunstwissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher Werke aller Art benutzt, so liess ihm auch der Dienst auf der Artillerieschule zu Berlin Zeit genug, um diese Studien fortzusetzen. Bei den Kameraden fand er damit freilich wenig Verständnis. Sie hielten ihn für einen duckmäuserigen dienstlichen „Streber“, weil seine Leistungen bei den vierteljährlichen und jährlichen Prüfungen zu den besten gehörten und meistens durch königliche Belobigungen ausgezeichnet wurden. Für seine idealen Bestrebungen hatten sie nur

Spott und Hohn und waren der Ansicht, dass man mit solchem Firlefanz niemals ein frischer und flotter Offizier werden könne. Sie betrachteten ihn als einen Philister und wollten nicht einsehen, dass die von ihm erworbene ideale Geistesbildung auf wissenschaftlichem und ästhetischem Gebiete das gerade Gegenteil des Philistertums war und ihm einen festen sittlichen Halt gegen jugendlichen Leichtsinn und Frivolität bot, in welche gerade diejenigen am leichtesten zu versinken pflegen, die am häufigsten mit dem Worte „Philister“ um sich werfen. Trotzdem fehlte es ihm nicht an Freunden und solchen, mit denen er zusammen einige Stunden musizierte; und da sein geselliger Verkehr im übrigen sich in den verschiedensten Berufs- und Gesellschaftskreisen bewegte, so wurde er vor einer einseitigen Auffassung von Welt und Dingen bewahrt und behielt stets einen freien Überblick über das Leben in seiner Gesamtheit. Als besonders wertvoll empfand er dabei den Verkehr mit Töchtern befreundeter Familien, welcher durch die gemeinsamen künstlerischen Interessen aufrecht erhalten wurde und zu massvoller und harmonischer Gestaltung seines Geistes und Gemütes beitrug. Denn, wie Hartmann mit Recht bemerkt: „Die Rohheit, mit welcher viele höchst gebildete Männer über das weibliche Geschlecht denken, ist oft nur die Folge davon, dass ihnen die Gelegenheit versagt blieb, tiefere Blicke in das Leben edler weiblicher Gemüter zu werfen.“

Da trat im Juli 1861 jene verhängnisvolle Wendung der Dinge ein, die ihn gänzlich aus seiner bisherigen Bahn herauswarf. Hartmann hatte das Unglück, sich eine heftige Kontusion der linken Kniescheibe zuzuziehen, zu der sich auf Grund einer rheumatischen Disposition durch Kaltwasserbehandlung alsbald Rheumatismus hinzugesellte. Anfangs schien es, als ob das pathologisch keineswegs schwere Leiden der Heilkraft des jugendlich kräftigen Körpers und geeigneter Therapie in kurzem weichen werde. Als jedoch trotz der Badereisen, die der Jüngling unter der treuen und sorgsamen Pflege seiner Mutter in den nächsten Jahren machte, das Übel sich immer mehr verschlimmerte, da wurde die Fortsetzung der militärischen Laufbahn ihm immer unwahrscheinlicher, und es war nur die Aussicht auf seine Verabschiedung mit dem Charakter als Premierleutnant, wenn er

sich die möglichen Chancen des Weiterdienens noch bis zum Jahre 1865 offen hielt.

Hartmann hatte inzwischen in der Malerei solche Fortschritte gemacht, dass, als ihm im Jahre 1862 der Gedanke an die eventuelle Notwendigkeit eines Berufwechsels nahe trat, er den Vorsatz fasste, Maler zu werden. Ein Jahr lang wiegte er sich in der Hoffnung, in dieser Kunst es zu etwas bringen zu können, dann fing sein Beruf an, ihm zweifelhaft zu werden. Nun warf er sich mit verdoppeltem Eifer auf die musikalische Komposition, um in dieser einen Ersatz für die verfehlte militärische Laufbahn zu finden. Allein die Fortschritte seines Kunstverständnisses waren auch hier den Fortschritten seiner Leistungen über den Kopf gewachsen. Er sah ein, dass er auch auf diesem Gebiete nie etwas wirklich Grosses würde leisten können, dass ihm hier gerade die Hauptsache fehlte, der Götterfunke des schöpferischen Genies, ohne den nun einmal in der Wissenschaft, wie in der Kunst die höchsten Ziele unerreichbar bleiben. So gab er denn auch die Musik wieder auf und konnte nun mit Fritz Reuter sagen: „Ein Stück Ballast flog nach dem anderen über den Bord meines Lebensschiffleins.“ Es war im Herbst 1864. „Mit einem nachgerade hoffnungslosen Leiden behaftet, vom Schicksal betrogen (wie ich damals wähnte) um die Anstrengungen der sechs besten Jahre meiner Jugend, abgeschnitten von der praktischen Wirksamkeit, der ich mein Leben aus freiem Entschlusse bestimmt, verlustig gegangen des beseligenden Glaubens an die eigene künstlerische Gestaltungskraft, — so war ich bankerott an allem, was sonst den Sterblichen gross und begehrenswert erscheint. — bankerott an allem, nur an einem nicht: dem Gedanken.“ „Je mehr ich über Bord geworfen, je leichter mein Nachen geworden, desto mehr war er in das rechte Fahrwasser gekommen; das fühlte ich ganz deutlich, dass ich nun erst, mit der Rückkehr zur Wissenschaft, und zwar in der Gestalt des freien philosophischen Denkens, zu meinem wahren Beruf zurückgekehrt war, der mir früher nur dunkel vorgeschwebt hatte und von anderen vordringlichen Neigungen und Talenten zeitweilig überwuchert war.“

III. Die Philosophenzeit.

1. „Die Philosophie des Unbewussten."

Schon in seinem 13. und 14. Lebensjahre hatte Hartmann mit dem Niederschreiben von Gedanken, Einfällen, Fragen, Zweifeln und Aphorismen angefangen. In seiner ersten zusammenhängenden Arbeit, den „Betrachtungen über den Geist", die er im Herbst 1858, noch auf dem Gymnasium, begonnen, hatte er den psychologischen Determinismus vertreten, in der Unsterblichkeitsfrage für die Abstreifung der geistigen Individualität plädiert und die Wiederverschmelzung des individuellen Geistes mit dem absoluten Geiste als die wahrscheinlichste Lösung des Problems hingestellt. Dann waren es besonders psychologische Probleme gewesen, die sein Nachdenken beschäftigt hatten. Während der Dienstzeit in Spandau 1859 entstand der Versuch über „Die Geistesthätigkeit des Empfindens", worin Hartmann die Existenz eines besonderen Empfindungs- und Gefühlsvermögens leugnete und die Empfindung als kombiniertes Resultat aus Begehren und Denken aufzeigte. Der junge Philosoph besass freilich damals das Prinzip des Unbewussten noch nicht, und so musste dieser Versuch notwendig unvollkommen bleiben. Immerhin ist es bemerkenswert, dass dieser Grundpfeiler seiner späteren Philosophie, der die Prinzipien der letzteren schon keimhaft in sich enthielt, bereits in so früher Zeit in seinem Bewusstsein feststand.

Bis zum Jahre 1863 nahm ihn alsdann der Dienst so sehr in Anspruch, dass ihm zur Abfassung derartiger philosophischer Studien keine Zeit übrig blieb. Dann schrieb er, ausser einer Menge kleinerer Aufsätze psychologischen Inhalts, wie über Freundschaft, Gewissen, Ehre u. s. w., kritischen Bemerkungen zur Vernunftkritik und Aphorismen, drei grössere Abhandlungen: „Über den Wert der Vernunft und Erkenntnis für das menschliche Handeln und Glück", „Über den Begriff Unendlich und Null" und „Über die einfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde". In den Aphorismen legte er bereits Gedanken nieder, die später zu wesentlichen Momenten seines Systems werden sollten, wie

z. B. die Formel zur Vereinigung des Optimismus und Pessimismus, über die Berechtigung der Teleologie und über die Atomtheorie. Vor allem aber näherte er sich in den genannten drei grösseren Abhandlungen dem Kerne seiner späteren Weltanschauung. In der Abhandlung über das Unendliche bekämpfte er den mit diesem Begriffe getriebenen dialektischen Unfug und führte in den verschiedensten Variationen das aristotelische Thema durch, dass das Unendliche niemals als ein Wirkliches gegeben sei, sondern immer nur potentiell in der Unbegrenztheit des Prozesses gesucht werden könne. In der Abhandlung über den Wert der Vernunft und Erkenntnis fasste er noch einmal die Leistungsfähigkeit des einseitigen Rationalismus zusammen, der bis dahin sein Denken und Streben begrifflich beherrscht hatte, wurde er, indem er ihn in seinem g a n z e n Umfange v e r h e r r l i c h e n wollte, sich seiner Schranken bewusst und empfing eben dadurch den ersten Anstoss, über diesen Standpunkt hinauszugehen. Hartmann war mit seinem Denken an dem Punkte angelangt, wo es nur noch eines entscheidenden Anstosses von aussen bedurfte, um ihn zu einer höheren Stufe der philosophischen Entwicklung empor zu führen. Diesen Anstoss erhielt er durch S c h o p e n h a u e r, dessen Philosophie er im Herbste 1863 kennen lernte. Die dritte der genannten Abhandlungen „Über die einfache Wurzel u. s. w.“ lässt bereits in ihrem Titel die Beziehung zu dem Verfasser der Schrift über die v i e r f a c h e Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde erkennen.

Hartmann selbst bezeichnet jene drei Abhandlungen als die „reifsten“ seiner damaligen philosophischen Versuche. Lägen uns dieselben vor, so würden wir daraus ersehen, wie sich in ihnen der Übergang vom Rationalismus zu einem Standpunkt vollzieht, in welchem jener zu einem blossen Moment herabgesetzt ist. Diejenige Form, worin der Rationalismus längere Zeit die geistige Atmosphäre zumal Berlins beherrscht hatte, war der Hegelsche absolute Idealismus. Dass die rationalistische Denkart dem jungen Hartmann schon durch seinen Vater nahe gelegt war, haben wir bereits gesehen. Aber schwerlich wird der Artilleriehauptmann v. Hartmann mit seiner praktischen Denkrichtung H e g e l gekannt oder von diesem viel gehalten haben. Denn er war von seinem realistischen Standpunkt aus

ein entschiedener Gegner aller philosophischen Spekulation, und wenn er dem Sohne seinen Willen liess, so hielt er doch gleichzeitig mit seinem Bedauern über dessen nebulose Richtung nicht zurück. Wohl aber wies ein im Hartmannschen Hause verkehrender Privatgelehrter, der im Frühjahr 1899 in Bielefeld verstorbene Dr. Ludwig Hoffmann, von dem u. a. der Text der Rüferschen Oper „Merlin" herrührt, den angehenden Philosophen in den Jahren 1860 und 1862 auf Schelling und Hegel hin, denen er selbst anhing, wie er denn überhaupt von dessen Knabenzeit an einen erheblichen Einfluss auf Hartmanns geistige Entwicklung ausübte. So war es denn wesentlich die Form des Schelling-Hegelschen Idealismus, die der angeborene und durch den Vater verstärkte Rationalismus zunächst bei ihm erhielt; nur dass Hartmann sich von Anfang an gegen die Methode der Hegelschen Philosophie, die Dialektik, oppositionell verhielt, worauf Dr. Hoffmann, wie alle echten Hegelianer, gerade das meiste Gewicht legte, und dass er mit seinem an der Naturwissenschaft geschulten Geiste nur die induktive Methode anerkannte. Darin war aber von vornherein die Notwendigkeit eines Hinausgehens über die Hegelsche Philosophie, ja, über den abstrakten Rationalismus überhaupt enthalten; denn der letztere ist mit der deduktiven Methode so eng verknüpft, dass ein Abweichen von dieser Methode zugleich auch den Bruch mit dem ganzen Standpunkt nach sich zieht.

R. Wagner war nicht der Einzige, der von sich sagen konnte, dass Schopenhauers Philosophie ihm wie ein „Himmelsgeschenk" zur rechten Zeit gekommen sei. Auch für Hartmann wurde die Bekanntschaft mit Schopenhauer, auf den er gleichfalls durch Hoffmann hingewiesen wurde (1863), von entscheidendster Bedeutung. Denn er öffnete ihm nicht bloss die Augen für die Mängel des Hegelschen Rationalismus, die er selbst bis dahin mehr gefühlt, als deutlich eingesehen hatte, er zeigte ihm auch die Möglichkeit über die Einseitigkeit dieses Standpunkts hinauszukommen und jenen Bruch mit dem rationalistischen Prinzip zu vollziehen, der in seiner Gegnerschaft gegen die rationalistische Methode schon deutlich angelegt war. Hatte er doch selbst bereits in seiner Abhandlung „Über die Geistesthätigkeit des Empfindens" Denken und Begehren für die wurzel-

haften Prinzipien der Empfindung und damit der ganzen inhaltlichen Erscheinungswelt erklärt. Hartmann brauchte bloss jene beiden seelischen Grundfaktoren, die er dort rein im psychologischen Sinne verstanden hatte, metaphysisch zu fassen, so war die Vereinigung von Hegel und Schopenhauer vollzogen, und waren damit die Prinzipien einer neuen Weltanschauung gewonnen, die den Thelismus oder die Willensphilosophie des letzteren ebenso sehr als blosses aufgehobenes Moment enthielt, wie den Rationalismus des ersteren.

Was ihn im Gedanken der Möglichkeit einer solchen Vereinigung von Thelismus und Rationalismus bestärkte, war der Umstand, dass auch Schelling in seinem letzten System über die Einseitigkeit seines ursprünglichen Rationalismus hinausgegangen und bestrebt gewesen war, das rationalistische Prinzip des logischen Denkens durch den irrationellen alogischen Willen zu vertiefen. Alle wesentlichen Grundlinien eines Gedankengebäudes, in welchem Wille und Idee die gleichberechtigten, koordinierten Momente eines höheren Dritten bilden, waren von Schelling bereits erdacht und aufgezeichnet worden. Aber der alternde Philosoph hatte nicht mehr die Kraft besessen, auf Grund dieses Planes ein fertiges Gebäude aufzurichten. Seine phantastischen und theologisierenden Neigungen, die mit zunehmendem Alter sich immer stärker bei ihm hervordrängten, hatten ihm das philosophische Konzept verrückt, seinen Blick getrübt und die Welt seiner Gedanken schliesslich so völlig überwuchert, dass die Werke, in denen seine neue Weltanschauung enthalten war, bei den Zeitgenossen keinen Anklang gefunden hatten. Schelling hatte sich selbst überlebt und schon deshalb mit der letzten Phase seiner Philosophie keinen Eindruck mehr hervorrufen können, weil er die lebendige Beziehung zu seinen Zeitgenossen verloren hatte. Er war sich über den Unterschied zwischen seinem letzten und seinem ersten System nicht klar gewesen und hatte gemeint, noch immer der tonangebende Philosoph zu sein, als die Zeit schon längst über die spekulative Philosophie zur Tagesordnung übergegangen war und dem neuen Götzen der realen Wissenschaften ihre Huldigungen darbrachte.

Solange er Schopenhauer noch nicht kannte, wird auch Hartmann sich schwerlich mit der Schellingschen Philosophie

der Mythologie und der Offenbarung haben befreunden können. Die trübe Mystik dieser Philosophie musste seinem rationellen an Hegel und den Naturwissenschaften geschulten Geist notwendig unverständlich bleiben, und in den theogonischen und mythologischen Künsteleien Schellings konnte er erst recht nichts Anderes als Verirrungen erblicken. Vollends aber musste er sich durch das unwissenschaftliche Kokettieren des Philosophen Schelling mit der Offenbarungstheologie und dessen greisenhafte Bemühungen um die philosophische Begründung des christlichen Theismus abgestossen fühlen. Hatte er doch selbst, wie wir gesehen haben, mit dem letzteren bereits so völlig gebrochen, dass er schon auf dem Gymnasium sich entschieden zum Pantheismus bekannt und die persönliche Unsterblichkeit, die bei Schelling eine so grosse Rolle spielt, geleugnet hatte.

Hier war es nun Schopenhauer, der ihm das Verständnis für diese letzte Phase des Schellingschen Philosophierens aufschloss. Mit der Erkenntnis, dass der Wille, den bereits Schelling der Idee koordiniert hatte, ein blinder, d. h. unbewusster Wille sei und dass folglich auch die Idee, da sie ja mit dem Willen auf derselben Stufe stehen sollte, eine unbewusste Idee sein müsse, erschien ihm auch die Schellingsche Offenbarungsphilosophie auf einmal in einem ganz neuen Lichte. Denn damit fiel die Möglichkeit hinweg, das Absolute mit seinen beiden unbewussten Attributen dem bewussten und persönlichen Gotte des Theismus gleichzusetzen, und der Pantheismus blieb gewahrt auch trotz der Anerkennung des Willens neben der Idee, wodurch Schelling selbst über den pantheistischen Standpunkt seiner Jugend gemeint hatte, hinausgelangen zu können. Bewusstsein, lehrte Schopenhauer, ist ein Sekundäres, ein nachträgliches Produkt des blinden, intelligenzlosen Willens, der sich darin ein Licht anzündet, um desto sicherer seinen Weg zu finden. Hartmann leugnete, dass der Wille intelligenzlos sei und gab ihm die erleuchtende Idee zur Seite; aber das Primäre erklärt er nichtsdestoweniger für ein Unbewusstes und stimmte Schopenhauer auch darin bei, das Bewusstsein als ein abgeleitetes und passives Produkt des thätigen unbewussten Weltprinzips zu bestimmen.

Und nun erinnerte er sich, dass auch Schelling in seinem

ersten System das Absolute für das „ewig Unbewusste" erklärt, dass dieser Begriff den Angelpunkt seiner „Naturphilosophie" sowohl wie seines „transcendentalen Idealismus" oder seiner Geistesphilosophie gebildet hatte, nun erkannte er, wie der Begriff des Unbewussten es gewesen war, der dort zugleich das Band abgegeben hatte, um beide zur „Identitätsphilosophie" zu verschmelzen, nun wurde ihm klar, dass auch die Hegelsche Philosophie auf dem Grunde des Unbewussten ruhte, so wenig auch Hegel selbst sich dessen bewusst gewesen war. Und fasste nicht auch die damals im Schwange befindliche „naturwissenschaftliche Weltanschauung", der Materialismus, worauf der junge Philosoph bei seinen naturwissenschaftlichen Studien ja oft genug stiess, nur von einem ganz anderen Gesichtspunkte aus, das Bewusstsein als ein Produkt des Unbewussten auf, nämlich der mechanischen Bewegung der stofflichen Atome? So erkannte Hartmann im Begriff des Unbewussten den Kern sowohl der Schellingschen, wie der Hegelschen und der Schopenhauerschen Philosophie, d. h. derjenigen drei Systeme, die den grössten Eindruck auf ihn selbst gemacht hatten, und in denen er die Gipfelpunkte der modernen philosophischen Spekulation verehrte. Diese Erkenntnis aber gab ihm den Gedanken ein, die einseitigen Prinzipien der genannten drei Systeme vermittelst des höchsten und Einen Prinzips des Unbewussten zu einer organischen Einheit zu verschmelzen.

Es ist klar, dass Hartmann durch blosses Nachdenken oder kritisches Reflektieren über die genannten Systeme höchstens bis an die Pforte einer neuen Weltanschauung hätte gelangen können. Wenn diese Pforte vor ihm aufsprang, wenn er den Gesichtspunkt ergriff, aus welchem heraus jene Vereinigung gelingen konnte, so verdankte er das nicht, wie es manchem wohl erscheinen möchte, dem analytischen Durchdenken der Systeme seiner Vorgänger, sondern einem jener „produktiven Gedankenblitze", wodurch sich auch in der Wissenschaft das Genie vom nachahmenden Talent unterscheidet, und die, wie er selbst bemerkt, „wie mit einem Schlage einer vorher bekannten Landschaft ein ganz verändertes Aussehen geben und, wenn sie überhaupt kommen sollen, ganz wo anders her kommen müssen, als aus zerlesenen Büchern und aus zerkauten Schreibfedern".

Dass der Schelling-Hegelsche absolute Idealismus und der Schopenhauersche Thelismus beide gleich einseitige philosophische Standpunkte darstellen, ist auch von Anderen erkannt und hervorgehoben worden. Dass jedoch eine Synthese dieser beiden so entgegengesetzten Philosophien möglich, dass in ihnen selbst das Mittel enthalten sei, um die beiderseitigen Einseitigkeiten aufzuheben und dadurch eine neue höhere Stufe des spekulativen Denkens zu ersteigen, das hatte sich bis auf Hartmann dem Bewusstsein der Philosophen entzogen. Manch Einer hatte in Schellings erstem Systeme jene ahnungsvollen Stellen über das „ewig Unbewusste“ gelesen, „was gleichsam die ewige Sonne im Reiche der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt“, was als „die unsichtbare Wurzel“, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, das „ewig Vermittelnde“ des bewussten Geistes und der unbewussten Natur sein sollte. Manch Einer hatte ihm zugestimmt, dass es hinter der Region des jetzt vorhandenen Bewusstseins eine Thätigkeit giebt, die nicht mehr selbst, sondern nur durch ihr Resultat ins Bewusstsein kommt, dass in allem, auch dem gemeinsten und alltäglichsten Produzieren mit der bewussten Thätigkeit eine bewusstlose zusammenwirkt und dass sich auf sie besonders die ästhetische Thätigkeit, sei es als schöpferische, sei es als geniessende, gründet. Sogar in die Psychologie hatte der Begriff des Unbewussten Eingang gefunden und war von Carus, Fortlage, J. H. Fichte und Anderen mit mehr oder weniger Bestimmtheit zur Erklärung der psychologischen Probleme herangezogen worden. Allein diese unbewusste Thätigkeit in den Mittelpunkt der Spekulation zu stellen, sie als das Band zu begreifen, das die Vereinigung von Rationalismus und Thelismus ermöglicht, das war bis auf Hartmann Niemandem eingefallen. Als ein Produkt aus Wille und Idee ist das Sein auch von Anderen gedeutet worden. Aber die Idee im Sinne Hegels als Logisches und den Willen im Sinne Schopenhauers als Alogisches gefasst zu haben, dass ist die originale Geistesthat Hartmanns, die es ihm ermöglichte, ein System zu gründen, wie es tiefsinniger und umfassender die Welt bisher noch nicht erblickt hat. Diese Auffassung wurde aber wiederum nur dadurch möglich, dass er das Subjekt der logischen und alogischen Thätigkeit als Unbewusstes begriff, weil nur

der unbewusste Wille im Sinne Schopenhauers als alogischer zur logischen Idee in Gegensatz treten kann.

Wer sich diesen Zusammenhang der Hartmannschen Prinzipien mit dem Begriffe des Unbewussten einmal klar gemacht hat, der wird die von Hartmann gelieferte Synthese Schellings, Hegels und Schopenhauers von einem eklektischen Aggregat, einer äusserlichen, mosaikartigen Nebeneinanderlagerung innerlich unverbundener oder gar einander widerstreitender Bestandteile wohl zu unterscheiden wissen, der wird auch nicht mehr in den häufig wiederholten Vorwurf einstimmen, als ob die Betonung der Unbewusstheit des obersten Prinzips bei Hartmann nur eine unverständliche Paradoxie und eigensinnige Schrulle des Philosophen sei. In seiner Abhandlung über „Das philosophische Dreigestirn des 19. Jahrhunderts“ (1875) in den „Ges. Studien und Aufsätzen“ hat Hartmann selbst den Zusammenhang seines Systems mit den Systemen der genannten Vorgänger klar gelegt und seine historische Notwendigkeit aus der immanenten Kritik der letzteren abgeleitet. —

Als Hartmann um Weihnachten 1864, noch nicht 23 Jahre alt, die „Philosophie des Unbewussten“ begann, hatte er wohl selbst noch keine rechte Ahnung von der eigentlichen Bedeutung und Tragweite seines neuen Gedankens. Wie er überhaupt bis dahin seine philosophischen Versuche ohne Rücksicht auf die Öffentlichkeit, nur aus dem Bedürfnis heraus geschrieben hatte, sich in seinem eigenen Denken zurechtzufinden und sich über sich selbst und seine Beobachtungen klar zu werden, so war auch die „Philosophie des Unbewussten“ ursprünglich durchaus nur als Selbstgespräch gedacht, um dem eigenen metaphysischen Bedürfnis genug zu thun. Erst während der Niederschrift spann sich ihm die Arbeit aus und schossen ihm von allen Seiten die Gedanken gleich Krystallen um den Zentralbegriff des Unbewussten zusammen. Allein da er das Werk sozusagen nur zu seinem Vergnügen schrieb, fand er Zeit genug, sich in den Sommern 1865 und 1866 ganz der Erholung und Zerstreuung, sowie der Lektüre zu widmen, ja, im Herbst 1866 verfasste er sogar, durch die Lektüre Immermanns angeregt, in fünf Wochen das Drama „Tristan und Isolde“, zu dem er dann im Jahre 1868 noch das Drama „David und Bathseba“ unter

teilweiser Benutzung der Disposition von Alfr. Meissners „Weib des Urias“ hinzufügte. „Wie zu meinem dicken philosophischen Manuskript der leise“, bemerkt Hartmann hierzu, „so fehlte mir hier bei diesem Eintritt in den Dienst der tragischen Muse der laute Spott nicht.“ Beide Dramen erschienen im Jahre 1871 unter dem Titel „Dramatische Dichtungen von Carl Robert“. Dem Werkchen war ein Vorwort „Über ältere und moderne Tragödienstoffe“ vorgedruckt, worin der Verfasser den Vorzug der ersteren vor den letzteren zu erweisen suchte. Heute ist das Werk im Buchhandel vergriffen, das, wenn es sonst weiter keine litterarische Bedeutung haben sollte, doch jedenfalls interessant ist als ein Zeugnis für die ungeheure Schaffenslust des Philosophen, der sich, gleich dem jungen Goethe, nicht genug thun konnte und sich an immer neuen Aufgaben und Gegenständen versuchte.

Im April 1867 war die „Philosophie des Unbewussten“ vollendet. Hartmann dachte nicht an eine baldige Veröffentlichung des Werkes, sondern liess es einstweilen in seinem Pulte liegen. Schon der Sommer desselben Jahres sah ihn mit einer neuen Arbeit beschäftigt: es war die Schrift „Über die dialektische Methode“, die er während seines Badeaufenthaltes in Wiesbaden verfasste. In seiner „Philosophie des Unbewussten“ hatte er sich gerade dadurch von der gewöhnlichen Art eines philosophischen Gedankengebäudes entfernt, dass er den Naturwissenschaften einen breiten Platz in jener eingeräumt und seine spekulativen Resultate auf induktivem Wege begründet hatte. Eben hiermit aber befand er sich im Widerspruche fast zu der ganzen bisherigen spekulativen Philosophie, wenigstens soweit dieselbe auf Hegelschem Boden fusste, im Widerspruche vor allem auch mit den Ansichten des Dr. Hoffmann, von dem er die wichtigsten Anregungen zu seiner eigenen Spekulation erhalten hatte. Es war ihm daher wesentlich ein Herzensbedürfnis, einmal im Zusammenhange die Gründe darzulegen, weswegen er die deduktive Methode der Hegelschen Dialektik nicht für eine brauchbare Methode der philosophischen Gedankenentwicklung halten konnte. Für Hartmann war die kleine Schrift von doppelter Bedeutung: sie verschaffte ihm erstens den Doktortitel (in absentia) in Rostock und führte ihm zweitens einen Ver-

leger zu, der für die Veröffentlichung und Verbreitung seiner späteren Schriften von unschätzbarem Werte sein sollte. Carl Heymons, der Inhaber des Dunckerschen Verlages in Berlin, hat selbst seine „Erinnerungen an Hartmann aus dem Jahre 1868—1881" veröffentlicht und dadurch vielfach in dankenswerter Weise die Selbstbiographie des Philosophen ergänzt (1882).

Als Heymons anfangs März des Jahres 1868 den letzteren persönlich aufsuchte, that er es mit der Absicht, ihm sein Manuskript, das Hartmann ihm zugeschickt hatte, zurückzugeben. Der Philosoph wohnte damals Hinter der katholischen Kirche No. 2, wohin seine Eltern, nachdem sie seit 1853 ihr Heim in der Kleinen Hamburgerstrasse mit dem Hause Karlstrasse 22 (neben dem Eckhause der Friedrichstrasse) vertauscht hatten, im Jahre 1865 gezogen waren, an einer Stelle, welche jetzt von dem Gebäude der Preussischen Bodenkreditgesellschaft eingenommen wird. Von den Fenstern dieser Wohnung aus hatte Hartmann im Jahre 1866 den König zur Entscheidung auf den böhmischen Schlachtfeldern abfahren sehen, hier war die „Philosophie des Unbewussten" in der Hauptsache entstanden, zu einer Zeit, wo ihr Verfasser den grössten Teil des Tages wegen seines Knieleidens im Bette hatte zubringen müssen. Auch Heymons traf den Philosophen im Bette an und konnte sich der Macht seiner Persönlichkeit und dem Zauber seiner Unterredung, dem Ausdruck seines grossen Auges und seinem selbstbewussten Vertrauen so wenig entziehen, dass er seinen ursprünglichen Vorsatz, ihm das Manuskript der Schrift über die dialektische Methode zurückzugeben, fallen liess und sich bereit erklärte, die Veröffentlichung desselben zu übernehmen. Bei dieser Gelegenheit erwähnte Hartmann zuerst die „Philosophie des Unbewussten", jedoch ohne den Titel des Werkes anzudeuten. Noch war die Schrift über die dialektische Methode nicht lange dem Drucke übergeben, als Heymons das erwähnte grosse Werk zur Ansicht zugestellt erhielt. Es führte den Titel: „Philosophie des Unbewussten. Populäre physiologisch-psychologisch-philosophische Untersuchungen über Erscheinung und Wesen des Unbewussten und Entstehung und Bedeutung des Bewusstseins. (Spekulative Resul-

tate nach induktiv naturwissenschaftlicher Methode.)“ Dass dieser etwas langatmige Untertitel den Beifall des Verlegers nicht fand, ist leicht begreiflich. Heymons schlug auf den Rat Leopold v. Rankes dafür den Titel „Versuch einer Weltanschauung“ vor, und obwohl Hartmann selbst hiervon keineswegs erbaut war, wurde das Werk dennoch mit diesem Nebentitel veröffentlicht. Es erschien im November 1868.

In seinen grossen Hoffnungen, die ihr Verfasser auf die „Philosophie des Unbewussten“ gesetzt hatte, sollte er sich nicht getäuscht haben. Nicht nur, dass das Werk alsbald von den bedeutendsten Tageszeitungen und Zeitschriften überhaupt besprochen wurde: diese Besprechungen waren meist ermunternd und anerkennend, ja, oftmals geradezu glänzend, und was vielleicht noch wichtiger war, sie gingen zum Teil von litterarisch hervorragenden Persönlichkeiten, wie Rudolf v. Gottschall, Moritz Carriere, H. Lorm u. s. w., aus, auf deren Urteil das Publikum gewohnt war, etwas zu geben. Besonders die Anhänger Schopenhauers, dessen Gemeinde damals zumal in den Kreisen gebildeter Laien keine geringe war, fühlten sich durch das Werk sympathisch angesprochen. Enthielt es doch so mancherlei Berührungspunkte mit dem Verfasser der „Welt als Wille und Vorstellung“; und wenn sie über den Ähnlichkeiten die Verschiedenheiten übersahen und unterschätzten und Hartmann geradezu als einen der Ihrigen betrachteten, so kam dies der Verbreitung der „Philosophie des Unbewussten“ nur zu gute. Zumal in den ersten Monaten des Jahres 1870 stieg denn auch der Absatz des Werkes derart, dass die Auflage in der Höhe von 1000 Exemplaren bald verkauft war. „In allen gesellschaftlichen Kreisen bildete dieses Buch ein beliebtes Thema, und auch die Damenwelt griff begierig danach; es gehörte gewissermassen mit zum guten Ton, dasselbe gelesen zu haben, wenn es auch oft vielleicht nur aus Neugierde geschah.“ Selbst der Krieg mit Frankreich vermochte diesem Interesse für die „Philosophie des Unbewussten“ nichts anzuhaben. „Sie begleitete nicht nur in Gedanken manchen deutschen Krieger in Feindesland und war an stillen Wachtfeuern in trautem Gespräch Gegenstand eifriger Diskussion, sie nahm auch selbst zuweilen ihren Weg nach Frankreich“ (Heymons 25). Und als nun der Hegelianer Pro-

fessor Erdmann in Halle in der zweiten Auflage seines „Grundrisses der Geschichte der Philosophie" (1870) dem Werke eine eingehende Beachtung schenkte, da wurden auch die Universitäten und Kultusministerien auf den jungen Philosophen aufmerksam. Noch in demselben Jahre ergingen an Hartmann drei Anfragen, ob er geneigt sei, eine Professur anzunehmen, die erste aus Leipzig, die zweite aus Göttingen und die dritte im Auftrage des preussischen Kultusministeriums. Alle drei wurden von Hartmann aus äusserlichen sowohl, wie innerlichen Gründen abgelehnt. Sein Leiden gestattete es ihm damals nicht, sich den Aufgaben eines akademischen Lehramts zu unterziehen. Dazu kam aber vor allem, dass er sich die Freiheit seiner philosophischen Überzeugung durch die Rücksichten, die er in einer öffentlichen Lehrstellung doch hätte nehmen müssen, nicht einschränken lassen wollte. Als aber in späteren Jahren sein körperlicher Zustand sich so weit gebessert hatte, dass der erste Grund hinwegfiel, da war inzwischen in den deutschen Landen die Stimmung umgeschlagen, und kein Kultusminister würde es gewagt haben, dem Philosophen des Unbewussten eine Professur anzubieten.

2. Der Kampf ums Unbewusste.

a) Die Gegnerschaft der Philosophen.

Die Frage drängt sich auf, was wohl aus der deutschen Philosophie im allgemeinen und der Hartmannschen im besonderen geworden wäre, wenn Hartmann eine der an ihn ergangenen Aufforderungen angenommen und einen philosophischen Lehrstuhl bestiegen hätte. Sicherlich wäre die Stellung der Universitätsphilosophie ihm gegenüber von vornherein eine andere geworden, als sie es noch heute ist, und wäre ihm wenigstens der seltsame Vorwurf des Dilettantismus erspart geblieben, womit man nun gerade von jener Seite her seine schriftstellerische Thätigkeit vor den Augen der Welt herabzusetzen nicht müde wurde. Denn es versteht sich von selbst, dass dieser Vorwurf sich nicht an einen Denker herangewagt hätte, dessen Wissenschaftlichkeit durch seine Aufnahme in den Lehrkörper einer Universität ihre offizielle Anerkennung erhalten haben würde. Jetzt musste jener Vorwurf, von kompetenter Seite ausgesprochen und beständig

wiederholt, notwendig hindernd auf jedes tiefere Studium der Hartmannschen Schriften einwirken und ernsthafte Forscher von ihnen zurückhalten.

Und doch befand sich die deutsche Philosophie gegen Ende der sechziger Jahre in einer Lage, dass sie jeden neuen Gedanken als rettenden Balken ergreifen musste, der nur einige Gewähr darbot, sich mit ihm noch eine Zeit lang über Wasser zu halten. Das Ansehen der Philosophie war um jene Zeit so tief gesunken, dass es sogar an dem nötigen Nachwuchs fehlte, um die frei gewordenen philosophischen Lehrstühle zu besetzen. Unter dem Ansturm der exakten Wissenschaften war die Philosophie genötigt, ihren bisherigen Anspruch auf apodiktische Gewissheit ihrer Erkenntnisse und damit zugleich die deduktive und konstruktive Methode aufzugeben, an die sich ihre grossartigsten Erfolge knüpften. Allein weder hatte sich bisher in ihr die induktive Methode der Naturwissenschaften eine allgemeine Geltung verschafft, noch schien es möglich, vermittelst ihrer auch nur zu annähernd so bedeutsamen Resultaten zu gelangen. Eine tiefe Mutlosigkeit hatte sich der Philosophen bemächtigt. Sie fühlten sich nicht mehr, wie in den Tagen der Blüte der Spekulation im ersten Drittel des Jahrhunderts, von der allgemeinen Gunst der Zeit getragen. Durch die Beschaffenheit der damaligen Philosophie zurückgestossen, hatte sich diese Gunst den Naturwissenschaften zugewendet. Die Vertreter der letzteren aber liessen die Gelegenheit nicht vorübergehen, ihr eigenes Ansehen durch ihre offen zur Schau getragene Geringschätzung der Philosophie zu erhöhen und sich dadurch zugleich für ihre bisherige Zurücksetzung von seiten der Philosophie zu rächen.

Damals war es, wo das beklemmende Gefühl der eigenen Bedeutungslosigkeit gegenüber den Naturwissenschaften und des Mangels an neuen fruchtbaren Prinzipien in dem Ruf: „Zurück zu Kant!“ sich Luft machte. Die Philosophen fühlten sich ausser stande, durch eine eigene grosse Leistung von sieghafter Beschaffenheit das verlorene Ansehen zurückzugewinnen, und grollend auf die spekulative Philosophie, deren Zusammenbruch sie selbst in jene Notlage gebracht hatte, strichen sie diese ganze Philosophie aus ihrem Gedächtnis aus und flüchteten sich hinter

die Autorität des grossen Königsbergers. In diesem Zurückgehen auf Kant lag das Berechtigte, dass es bei der Erschütterung der bisherigen Voraussetzungen der Philosophie zunächst einmal darauf ankam, eine neue Erkenntnisgrundlage zu gewinnen; und hierfür bot allerdings die kantische Philosophie die nötigen Anknüpfungspunkte dar. Dazu kam, dass bisher fast nur die spekulativen Keime bei Kant von den Nachfolgern des letzteren entwickelt, die erkenntnistheoretischen Prinzipien der Vernunftkritik jedoch noch so gut wie gar nicht durchgearbeitet waren. Die Philosophie holte also nur ein Versäumnis nach, wenn sie nunmehr gerade auf diese ihr Augenmerk richtete. Dabei handelte es sich vor allem darum, die kantische Erkenntnistheorie von ihren veralteten und unhaltbaren Bestandteilen zu befreien, insbesondere ihr das rationalistische Gewand abzustreifen und ihren Apriorismus in aposteriorischem und induktivem Sinne umzubilden. Allein anstatt nun die erkenntnistheoretischen Konsequenzen aus dieser Umbildung zu ziehen, hielt der Neukantianismus nach wie vor an dem kantischen transcendentalen Idealismus mit seiner Einschränkung der Erkenntnis auf die Erfahrung fest, trotzdem er ihr mit dem Apriorismus gerade diejenige Voraussetzung entzogen hatte, worauf sich bei Kant jene ganze Anschauungsweise stützte. Kant hatte das Gebiet der Wissenschaft mit demjenigen der Erfahrung gleichgesetzt, weil es vom Jenseits der Erfahrung keine apriorische Erkenntnis giebt und er, als Rationalist, der Ansicht war, dass alle wissenschaftliche Erkenntnis als solche apriorisch sein müsse. Der Neukantianismus war mit der Naturwissenschaft überzeugt, dass es nur eine aposteriorische Erkenntnis geben könne, allein er leugnete nichtsdestoweniger die Möglichkeit der Metaphysik und berief sich dabei auf Kant, dessen Ansicht über den Begriff der Wissenschaft er doch ganz und gar in ihr Gegenteil verkehrt hatte. Die Folge war, dass er nur die negativen Bestandteile seiner Philosophie als die wahre Meinung Kants gelten liess, die Philosophie überhaupt nur auf Erkenntnislehre, und noch dazu auf eine bloss negative Erkenntnislehre, d. h. auf eine Ignoranztheorie, reduzierte, die ganze Metaphysik als Afterwissenschaft in Acht und Bann that und es für den Gipfel der Wissenschaftlichkeit erklärte, jede Gemeinschaft mit jener von der Hand zu weisen.

Dass eine solche Philosophie, die von der Negation aller spekulativen Gedanken lebte, sich der Hartmannschen Weltanschauung gegenüber durchaus ablehnend verhalten musste, ist selbstverständlich. Ihr Grundsatz, dass es ein Jenseits des Bewusstseins nicht geben und wir jedenfalls von ihm nichts wissen könnten, vertrug sich schlechterdings nicht mit dem Prinzip des Unbewussten. Für sie, wie für Kant, reichte das Gebiet der Wissenschaft nicht weiter als der Bewusstseinsinhalt. Eine Philosophie, die sich anheischig machte, vom Jenseits des Bewusstseins etwas auszusagen, ja, gerade hierhin den Schwerpunkt der Wirklichkeit verlegte, musste ihr folgerichtig als der Gipfel aller Unwissenschaftlichkeit, und Hartmann sonach als ein Dilettant im schlimmsten Sinne des Wortes erscheinen. Diese Meinung aber setzte sich alsbald auch bei denjenigen fest, welche die Ansicht der tonangebenden kantischen Reaktion über den Begriff der Wissenschaft nicht teilten. Begreiflicherweise versteifte sich der Neukantianismus in seiner Gegnerschaft gegen die neue Philosophie um so mehr, je unnachsichtiger Hartmann selbst ihn in seinem eigenen Lager angriff und in die Schanzen seines erkenntnistheoretischen Skepticismus Bresche legte. Das geschah zunächst in einer kleinen Studie „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit“, die im Jahre 1871 erschien und später seit der zweiten Auflage (1875) den Titel „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus“ erhielt. Das geschah ferner in einer Reihe von kritischen Aufsätzen gegen den Neukantianismus, wie er besonders von Albert Lange in seiner „Geschichte des Materialismus“ (1866) vertreten wurde, wobei ihm sein Schüler Vaihinger in der Schrift über „Hartmann, Dühring und Lange“ (1876) sekundierte. Gesammelt erschienen die Aufsätze 1877 in der Schrift „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart“.

Diese Angriffe liessen keinen Zweifel übrig, dass Hartmann der gefährlichste Gegner war, der dem Neukantianismus und Positivismus überhaupt erstehen konnte. Wenn trotzdem die Gegenwehr von seiten dieser Standpunkte eine verhältnismässig so schwache war und dies bis auf den heutigen Tag geblieben

ist, so ist der Hauptgrund hierfür wohl in dem Vorurteil zu suchen, das die offizielle Philosophie dem „Dilettanten" Hartmann von Anfang an entgegenbrachte. Es schien unter der Würde der Wissenschaft, die Angriffe des Metaphysikers wirklich ernst zu nehmen. Die metaphysikfeindlichen Richtungen fühlten sich ausserdem zu sicher in der Gunst der Zeit, als dass sie die ganze Grösse der Gefahr, die ihnen von jener Seite her drohte, recht gewürdigt hätten. So begnügten sie sich meist damit, die neue Metaphysik mit dem Hinweis darauf als undiskutierbar hinzustellen, dass Kant die Unmöglichkeit der Metaphysik ein für allemal „bewiesen" habe. Wo sie aber doch die Bezugnahme auf sie nicht ganz vermeiden konnten, da geschah es selten, ohne ihrer Abneigung gegen die Hartmannsche Philosophie den unzweideutigsten Ausdruck zu verleihen. Die Folge hiervon war, dass deren eigentliche philosophische Bedeutung gänzlich unerkannt blieb und die nähere Beschäftigung mit ihr den Litteraten überlassen war, die nun ihrerseits nicht deren philosophische Ansichten, sondern nur diejenigen Partien in ihr zum Gegenstande der Betrachtung machten, die für eine grössere Allgemeinheit ein gewisses pikantes Interesse darboten. Da war es denn freilich kein Wunder, wenn die Meinung durchdrang, dass es sich hier überhaupt um keine wissenschaftliche, sondern nur um eine blendende litterarische Erscheinung handle und ernste Forscher schon aus diesem Grunde ein näheres Studium Hartmanns sich glaubten ersparen zu können.

b) Die Gegnerschaft der Naturforscher.

Eine Bundesgenossin bei ihrer Gegnerschaft gegen Hartmann fand die antimetaphysische Philosophie in der Naturwissenschaft. Diese stand in den sechziger und siebenziger Jahren auf dem Gipfel ihres Ruhmes und glaubte, fast noch mehr Grund als jene zu haben, die ganze Schale ihres Zornes auf den Philosophen auszugiessen. Denn während die tonangebende Philosophie sich durch seine Ansichten doch nur indirekt bedroht sah, erkannte die Naturwissenschaft sich von ihm in ihren wichtigsten Überzeugungen angegriffen. Hatte doch Hartmann in seiner „Philosophie des Unbewussten" es gewagt, gerade diejenige ihrer Ansichten zu bestreiten, worauf für sie nach ihrer Meinung alles ankam, näm-

lich die alleinige Geltung des kausalen Mechanismus. Die Naturwissenschaft hatte zu jener Zeit die Herrschaft im Reiche des Geistes an sich gerissen. Mit einem Siegesbewusstsein ohne Gleichen vertrat sie den Standpunkt des Materialismus und hatte es durch die Macht ihres Ansehens erreicht, dass diese Ansicht in weiten Kreisen zumal der Halbgebildeten für die einzige wissenschaftliche Weltanschauung gehalten wurde. Und nun kam ein Philosoph, einer von jenen, deren Rolle die Naturwissenschaft für ausgespielt erklärte und die sie höchstens nur insoweit gelten liess, als sie ihre eigene Oberhoheit anerkannten, und bestritt nicht bloss die Berechtigung ihrer Weltanschauung, sondern suchte ihr gegenüber sogar den alten Idealismus, die Teleologie und alle jene Ansichten wieder ins Leben zu rufen, die sie selbst erst eben zu Grabe getragen hatte!

Ein Ausruf der Entrüstung ging durch die Reihen der Naturforscher. Schon das Motto der neuen Philosophie: „Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode" musste ihnen als Anmassung erscheinen. Als ob sie nicht allein die induktive Methode gepachtet hätten, und als ob man anders als im Laboratorium vermittelst dieser Methode zu brauchbaren Resultaten gelangen könnte! Und nun gar „spekulative" Resultate! Die Naturforscher fühlten sich geradezu persönlich beleidigt, da sie meinten, aller Spekulation ein für allemal den Garaus gemacht zu haben; und nun sollte die Naturwissenschaft selbst der Spekulation als Leiter und Sockel dienen? Zwar gab es einige Besonnene unter ihnen, die schon damals die Aufgabe ihrer Wissenschaft weniger engherzig auffassten. Männer, wie H a e c k e l und Z ö l l n e r, die selbst eine gewisse spekulative Veranlagung besassen und ihr nur bei der allgemeinen Missachtung der Spekulation nicht die nötige Ausbildung hatten angedeihen lassen, ahnten wohl die grosse Bedeutung der „Philosophie des Unbewussten" und verfehlten nicht, ihre Leser und Schüler auf sie hinzuweisen. Allein die grosse Masse der Naturforscher protestierte aufs Heftigste gegen die spekulativen Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode. Sie verleugnete in sehr energischer Weise diese Frucht vom eigenen Stamm und bekämpfte die Spekulation, die auf naturwissenschaftlichem Boden gewachsen war, noch viel grimmiger als alle sogenannten metaphysischen Luftschlösser

der früheren Philosophen. Freilich waren die Naturforscher, die damals über die Philosophie des Unbewussten zu Gerichte sassen, meist Leute, die offenbar niemals ein philosophisches Buch ernsthaft studiert hatten, und deren Weltanschauung genau so weit reichte, wie die vier Wände ihres Laboratoriums.

Was die Naturforscher auch ohne philosophische Bildung in ihrem Kampfe gegen Hartmann so mutig machte, das war ihr darwinistischer Standpunkt und das hohe Ansehen, dessen sich der letztere im allgemeinen Zeitbewusstsein erfreute. Denn der Darwinismus hatte zu jener Zeit besonders durch das Eintreten Haeckels für ihn den Sieg über die entgegenstehenden Ansichten davongetragen und unter den Naturforschern den Glauben hervorgebracht, dass zur Beurteilung und Erledigung philosophischer Probleme der naturwissenschaftliche Standpunkt völlig ausreiche. Meinte man doch damals in ihm geradezu den Schlüssel zu besitzen, um alle Geheimnisse des Weltalls damit aufzuschliessen. Ein Versuch, von diesem Standpunkt aus die „Philosophie des Unbewussten“ zu widerlegen, die Unhaltbarkeit ihrer metaphysischen Annahmen aufzudecken und den Nachweis zu liefern, dass alle Probleme, zu deren Erklärung sie das Unbewusste heranzog, mit Hilfe der Descendenztheorie auch auf rein natürlichem Wege gelöst werden könnten, war sonach zu erwarten und erschien im Jahre 1872 unter dem Titel „Das Unbewusste vom Standpunkte der Physiologie und Descendenztheorie“. Der Verfasser hatte seinen Namen nicht genannt. Und doch war gerade seine Arbeit unter allen Schriften und Auslassungen, die von Naturforschern gegen die „Philosophie des Unbewussten“ gerichtet wurden, die einzige, welche die Naturwissenschaft durch die Beschränktheit ihres materialistischen Standpunktes, die Unfähigkeit ihrer Verfasser zu philosophischem Denken und die anmassende Grobheit ihrer Polemik nicht blossstellte. In sachlicher und verständiger Weise untersuchte sie die einzelnen Behauptungen Hartmanns, liess ihnen volle Gerechtigkeit widerfahren, aber wies auch zugleich aufs Gründlichste nach, wie jede Teleologie, also auch diejenige der „Philosophie des Unbewussten“, durch Darwins Lehre überflüssig geworden und wie daher auch ihre Metaphysik dem Schicksal aller Versuche verfallen sei, das Weltproblem mit anderen Mitteln als denjenigen der Naturwissenschaft zu lösen.

Und dabei erschien der Verfasser der anonymen Schrift nicht bloss als ein hochbegabter Denker, der das ganze Gebiet der Naturwissenschaft beherrschte und mit den Prinzipien der letzteren zum ersten Male in Probleme hineinleuchtete, an die sich bisher noch kein Naturforscher gewagt hatte: er zeigte auch zugleich eine solche Bekanntschaft mit der Philosophie, wie sie damals kein Naturforscher dem anderen zutraute. Manche rieten wohl auf Zöllner oder Haeckel, allein der letztere selbst liess keinen Zweifel darüber, dass er nicht der Verfasser des Werkes sei. „Diese ausgezeichnete Schrift," so äusserte er sich jedoch im Vorworte zur vierten Auflage seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte", „sagt im wesentlichen alles, was ich selbst über die „Philosophie des Unbewussten" den Lesern der Schöpfungsgeschichte hätte sagen können, und ich kann daher diejenigen unter ihnen, die sich dafür interessieren, einfach darauf verweisen." Und ganz ähnlich lautete das Urteil auch der meisten übrigen Naturforscher.

Gegenüber der naturwissenschaftlichen Gegnerschaft hatte Hartmann das Glück, gleich im Anfang zwei Mitstreiter zu finden, die ihn der Mühe überhoben, sich mit der Widerlegung zweier der gehässigsten und würdelosesten Angriffe auf seine Philosophie aufzuhalten. Wider Stiebelings Pamphlet „Naturwissenschaft gegen Philosophie" (1871) wandte sich A. Taubert in der Schrift „Philosophie gegen naturwissenschaftliche Überhebung, eine Zurechtweisung des Dr. med. G. Stiebeling in seiner angeblichen Widerlegung Hartmanns" (1872). Gleichzeitig aber erschien noch eine andere bezügliche Schrift unter dem Titel „Der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft". Hier machte Du Prel, der damals noch nicht unter die Spiritisten gegangen war, den „Schmerzensschrei des gesunden Menschenverstandes", den ein Herr J. C. Fischer über die „Philosophie des Unbewussten" ausgestossen hatte, so energisch und zugleich auf eine so geistreiche Art verstummen, dass der vulgäre Materialismus nach der Art eines Stiebeling und Fischer sich seitdem nicht mehr offen gegen jene Philosophie hervorwagte.

Von ganz anderer Art war der Angriff des Anonymus. Dieser war in der That ein so wuchtiger, dass Hartmann seine

Zurückweisung unmöglich Anderen überlassen konnte. Es liess sich nicht leugnen, dass die Schrift über „Das Unbewusste in der Physiologie und Descendenztheorie" eine Anzahl von schwachen Punkten getroffen hatte, die dringend der Korrektur bedurften. Besonders die physiologischen Partien der „Philosophie des Unbewussten" verlangten eine erneute Durchsicht. Offenbar hatte Hartmann die natürliche oder mechanische Vermittelung der zweckmässigen Resultate, die er im Prinzip zwar anerkannt hatte, in der Durchführung vielfach mehr als billig übersehen und manches als direkte Folge teleologischer Funktionen hingestellt, wobei mechanische Ursachen die Rolle der natürlichen Vermittelung übernehmen. Dass die anonyme Schrift diese Punkte aufgedeckt und die dort übersprungenen Lücken teilweise ausgefüllt hatte, konnte Hartmann nicht umhin, als eine positive und wertvolle Leistung anzuerkennen. Es genügte aber zur Sicherung des eigenen Standpunktes nicht, die ferneren Auflagen der „Philosophie des Unbewussten" nach dieser Richtung hin durch Zusätze zu erweitern, die Einseitigkeit des ursprünglichen Ausdrucks zu mildern und die spekulativen Abschnitte des Werkes zu vertiefen. Es genügte auch nicht, dass ein dritter Mitstreiter, Dr. Moritz Venetianer, sich dem Philosophen zur Seite stellte und in seiner Schrift „Der Allgeist" (1874) nachwies, dass die Punkte, worin die Gegenschrift sich im Rechte befinde, für das System unwesentlich seien, dass sie dagegen überall im Unrecht sei, wo sie an wesentliche und prinzipielle Aufstellungen der „Philosophie des Unbewussten" rühre. Für das grosse Publikum galt die letztere als abgethan, wenn die von Hartmann behauptete Teleologie sich ganz und gar durch mechanische Notwendigkeit erklärte. War die Descendenztheorie in der That eine rein mechanische Theorie, wie ihre Anhänger behaupteten, dann war damit dem Hartmannschen Idealismus eines der wichtigsten Fundamente entzogen, und es war nicht abzusehen, wie tief sich dieser Wurm ins System einfressen konnte.

Bereits in der ersten Auflage der „Philosophie des Unbewussten" hatte Hartmann die Descendenztheorie, d. h. die Lehre von der Abstammung aller Lebewesen von einfachsten organischen Gebilden, als integrierenden Bestandteil seines Systems behandelt und die Wahrheit dieser Lehre an schlagenden Beispielen dar-

gethan. Allein ebenso entschieden, wie er die Descendenztheorie angenommen, hatte er den Darwinismus, d. h. die Theorien der natürlichen und geschlechtlichen Zuchtwahl, abgewiesen und sie als überschätzte Erklärungsprinzipien von eingeschränktem Geltungsbereiche hingestellt. In seiner Schrift über „Wahrheit und Irrtum im Darwinismus“ (1875) suchte er nun im einzelnen den Beweis zu liefern, dass Descendenztheorie und Darwinismus etwas ganz Verschiedenes seien und dass es nicht angänglich sei, die siegreiche Evidenz der ersteren zu Gunsten der von Darwin aufgestellten Prinzipien auszunutzen, die nichts mit einander gemein haben, als dass sie die Summe äusserlicher zufälliger mechanischer Einwirkungen an die Stelle einer planvollen Entwicklung von innen heraus einsetzen. Zugleich aber suchte er zu zeigen, dass, die Richtigkeit jener Prinzipien selbst zugegeben, dieselben doch nicht im stande seien, die Teleologie als überflüssig erscheinen zu lassen. Eine mehr populäre Ergänzung zu dieser Darwinismusschrift bildeten die beiden Aufsätze über „Anfänge naturwissenschaftlicher Selbsterkenntnis“, eine Betrachtung von Dubois-Reymonds berühmter Ignorabimusrede (1873), sowie über „Ernst Häckel als Vorkämpfer der Abstammungslehre“ (1874), welche beide in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen“ abgedruckt sind. In ihnen handelt es sich wesentlich um die begriffliche Unterscheidung zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie und um den Nachweis, dass die erstere nicht im stande sei, die Probleme der letzteren zugleich mit zu lösen.

Aber auch hiermit begnügte sich der Philosoph noch nicht. In demselben Jahre 1875, in welchem die Darwinismusschrift erschien, schrieb er eine längere Abhandlung „Zur Physiologie der Nervencentra“, die dem ersten Bande der „Philosophie des Unbewussten“ von der siebenten Auflage an beigegeben ist. Wie er in den vorher genannten Auslassungen die darwinistische Basis der Gegenschrift einer gründlichen Prüfung unterzogen hatte, so that er es hier mit der physiologischen Basis ihrer Beweisführung, indem er zeigte, dass auch die sogenannten Reflexvorgänge im Organismus letzten Endes nur aus teleologischen Prinzipien erklärlich seien, die als solche das Prius des Mechanismus sein müssten. Rechnet man hierzu noch die kritische

Studie über „J. H. v. Kirchmanns erkenntnistheoretischen Realismus“ (1875), worin er den metaphysischen Charakter der Kausalität aufzeigte und damit der mechanistischen Weltanschauung den Boden unteraus zog, sowie die zahlreichen beiläufigen Bemerkungen, die Hartmann in seinen apologetischen Ausführungen gegen Lange, Vaihinger und Andere über die in der anonymen Schrift gegen ihn erhobenen Einwände niederlegte, so konnte er die genannte Schrift wohl mit Recht von seinem Standpunkte aus als widerlegt betrachten.

Wer jedoch weiss, wie schwer ein Vorurteil wieder aus der Welt zu schaffen ist, nachdem es sich einmal festgesetzt hat, der wird sich nicht darüber wundern, wenn in naturwissenschaftlichen Kreisen nach wie vor die anonyme Schrift gegen die „Philosophie des Unbewussten“ ausgespielt wurde. In einer besonders anmassenden und bösartigen Weise geschah dies im Jahre 1877 von seiten des Zoologen Oscar Schmidt in seiner Schrift über „Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten“. Da erschien im gleichen Jahre die Schrift über „Das Unbewusste vom Standpunkte der Physiologie und Descendenztheorie“ in zweiter Auflage, und zwar diesmal mit dem Namen des Verfassers, und siehe da! es war kein anderer als — Hartmann selbst. In 260 Anmerkungen, welche dem unveränderten Abdruck der ersten Auflage angehängt waren, widerlegte er hier Punkt für Punkt die Einwände, die er sich dort selbst gemacht, und zeigte, wie der Standpunkt, den er dort eingenommen hatte, in keiner Weise haltbar sei. Eine energische Zurückweisung der Kritik von Schmidt gab diesem wohlgezielten Pfeil gegen seine darwinistische Gegnerschaft zugleich den stärksten Nachdruck.

Es ist über die Berechtigung dieser Kampfesweise viel gestritten und dem Philosophen der Vorwurf nicht erspart worden, dass er mit dieser kolossalen Dupierung seiner Gegner die Grenzen des Erlaubten überschritten habe. Man hat ihn deswegen sogar des Mangels an Wahrhaftigkeit und charaktervoller Einheit mit sich selbst geziehen. Indessen sind die Gründe, die Hartmann im Vorworte zur zweiten Auflage für sein Verfahren angeführt hat, völlig ausreichend, um allen derartigen Bedenken die Spitze abzubrechen und ihn vor dem Forum einer unbefangenen Betrach-

tungsweise in jeder Hinsicht zu rechtfertigen. Es ist wahr, Hartmann hat mit der anonymen Herausgabe der ersten Auflage seiner Schrift seinen naturwissenschaftlichen Gegnern so übel mitgespielt, wie dies selten den Vertretern einer tonangebenden Wissenschaft passiert ist. Allein wer sich vergegenwärtigt, mit welchen Mitteln diese Gegner selbst den Philosophen bekämpft hatten, in wie hochfahrender und gehässiger Weise sie über ihn hergefallen und ihn wegen seiner „laienhaften Unkenntnis“ der naturwissenschaftlichen Thatsachen herabzusetzen bestrebt waren — man lese nur Stiebeling, Schmidt und Fischer! — der wird zugeben müssen, dass der Hineinfall, den Hartmann ihnen bereitete, durch ihr eigenes Verhalten herausgefordert war. Man bewundert die Dialoge Platons und wirft dem letzteren keinen Mangel an Charakter vor, weil er die Gründe für und wider eine Ansicht von verschiedenen Personen vertreten lässt und sie durch Rede und Gegenrede beleuchtet. Hartmann selbst wünscht seine Beweisführungen für und gegen die „Philosophie des Unbewussten“ als eine zeitgemäss umgewandelte Form des platonischen Dialogs aufgefasst zu sehen, wobei die naturphilosophischen Teile der älteren Auflagen der „Philosophie des Unbewussten“, die anonyme Schrift und die Abhandlungen über den Darwinismus, zur Physiologie der Nervencentra, sowie die Anmerkungen zur zweiten Auflage der Schrift über „Das Unbewusste u. s. w.“ sich wie Rede und Gegenrede gegenüberstehen. Inwiefern in dem hierbei notwendigen Standpunktswechsel ein charakterologischer Defekt zu Tage treten soll, das dürfte sich schwer begründen lassen.

Heute, wo das Persönliche des ganzen Streites schon so weit hinter uns liegt, wo das Ansehen der Naturwissenschaft in philosophischer Hinsicht verblasst und diese selbst von ihrem Anspruche täglich mehr zurückkommt, dass sie berufen und im stande sei, die Probleme der Philosophie zu hören, heute ist es wohl nicht zuviel gesagt, dass die Hartmannsche Schrift über „Das Unbewusste u. s. w.“ neben ihrer philosophischen zugleich eine eminent allgemeinwissenschaftliche Bedeutung hat. Denn diese Schrift bezeichnet einen Wendepunkt im modernen Geistesleben, den Punkt nämlich, wo die gegen die Philosophie anstürmende Flutwelle der Naturwissenschaft ihren höchsten Gipfel

erreicht hatte und wieder in sich selbst zurückebbte. Diese Schrift zeigt das Wiedererwachen der spekulativen Philosophie zum Bewusstsein ihrer eigenen Kraft und Würde, nachdem sie fast ein Menschenalter hindurch die Verachtung der Naturwissenschaft hatte ertragen müssen, sie war nur die wohlverdiente Heimzahlung all der Unbill, welche die Philosophie während jener Zeit von naturwissenschaftlicher Seite her erlitten hatte. Die Schrift über das Unbewusste wahrte das Recht der Philosophie gegenüber der Naturwissenschaft, sie stellte das richtige Verhältnis zwischen beiden wieder her und bewies, dass die Philosophie keineswegs nötig habe, sich ihre Prinzipien von der Naturwissenschaft vorschreiben zu lassen. Und doch fand sich unter den damaligen Philosophen keiner, der die Sache von dieser Seite her angesehen hätte, ja, die Philosophen jener Zeit waren sogar viel eher geneigt, die Partei der Naturforscher gegen Hartmann zu nehmen, und sind auch heute noch weit davon entfernt, die Bedeutung jener Leistung Hartmanns anzuerkennen.

Mit der Schrift über „das Unbewusste u. s. w.“ hatte Hartmann in der That den Beweis geliefert, dass er wohl den Standpunkt der modernen Naturwissenschaft beherrsche, aber nicht umgekehrt, dass er von jener in prinzipieller Hinsicht nichts mehr zu lernen habe, wohl aber diese von ihm. Man hätte nun wohl erwarten dürfen, die Naturforscher hätten den Hartmannschen Standpunkt von neuem geprüft und wenigstens ihre eigenen Prinzipien gegen die Einwände des Philosophen verteidigt. In Wahrheit jedoch geschah weder das eine noch das andere. Bis zu dem Erscheinen der zweiten Auflage der Schrift über das Unbewusste hatten sie sich darauf berufen, dass in dieser die genügende Widerlegung der Hartmannschen Ansichten enthalten sei. Von dem Momente an, wo der Schleier der Anonymität von Hartmann selbst gelüftet, wo die Scheinwiderlegung des Werkes offenbar und die Unstichhaltigkeit seiner Einwände von seinem Verfasser im einzelnen nachgewiesen wurde, zogen die Vertreter der Naturwissenschaft es vor, diese unbequeme Enthüllung totzuschweigen und die Taktik des Ignorierens zugleich auch auf die „Philosophie des Unbewussten“ mit auszudehnen. „Die Geschichtsschreiber der Zukunft,“ sagt Hartmann bitter, „werden nicht unterlassen, diese Thatsache zu registrieren als ein Symptom der selbstver-

leugnenden Sachlichkeit, mit welcher die Forschergeneration unserer Zeit an der Förderung der Wissenschaft arbeitet." (Phil. d. Unbew., 10. Aufl., XXVII.)[1])

Es war die Zeit, wo auf den Kathedern eine neue Generation von Philosophen mit den letzten Resten metaphysischer Weltanschauungen Kehraus machte, wo Neukantianismus und Positivismus den Sieg über die entgegenstehenden Anschauungen erfochten und ein Albert Lange zum Philosophen des Tages erhoben wurde. Es war die Zeit, wo die „Geschichte des Materialismus" dieses Philosophen als dasjenige Werk gepriesen wurde, in welchem die allseitig erstrebte Versöhnung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft erreicht sei, und die Naturwissenschaft sich diese Art von Versöhnung um so lieber gefallen liess, als die Art, wie Lange sich in ihre Gunst zu setzen wusste, nur noch durch die geringschätzige Behandlung übertroffen wurde, die er gleichzeitig den spekulativen Philosophen angedeihen liess. In einer solchen Zeit wurde es den Naturforschern leicht gemacht, ihre Taktik des Schweigens und Ignorierens gegenüber der „Philosophie des Unbewussten" durchzuführen; gab doch die Philosophie damals selbst die Parole aus, dass diese Taktik einem metaphysischen Standpunkt, wie dem Hartmannschen, gegenüber die einzige einer wissenschaftlichen Denkungsart gemässe sei. So wurde in der That zu jener Zeit die Hartmannsche Philosophie von den Vertretern der offiziellen Wissenschaft bei Seite geschoben, aber nicht, wie man es wohl darzustellen versucht hat, wegen ihrer wissenschaftlichen Wertlosigkeit, sondern aus Gründen, die mit Wissenschaft absolut nichts zu thun haben.

[1]) Dieses ganze Verfahren ist in der That um so eigentümlicher, als Naturforscher auch nach wie vor bestrebt gewesen sind, die „Welträtsel" zu lösen, und dabei dem Publikum die alten von Hartmann längst widerlegten Dinge wieder aufgetischt haben, ohne seiner auch nur mit einem Worte zu gedenken. Der ganze Kampf um die „Welträtsel", in den sogar Philosophen vom Fach eingegriffen haben, muss demjenigen als eines der wunderlichsten Zeichen der Zeit erscheinen, der weiss, dass sämtliche, aber auch wirklich sämtliche Argumente, die für und wider Häckel nur irgend vorgebracht sind, bei Hartmann schon längst ihre Erledigung gefunden haben und dass daher der Häckelsche Standpunkt für die Philosophie eigentlich als abgethan gelten konnte.

c) Die Gegnerschaft gegen den Pessimismus.

Kein Umstand hat der Hartmannschen Weltanschauung bei der Fachphilosophie von jeher mehr geschadet, als ihr Pessimismus, mit dem das Unbewusste, wie Hartmann sagt, „gleichsam durch eine Personalunion verknüpft war“. An keinem Punkte, wie an diesem, trat die Verwandtschaft zwischen Hartmann und Schopenhauer so offen in die Erscheinung, und dieser eine Grund genügte, um seine Philosophie auch in den Augen derjenigen zu diskreditieren, die gegen ihren metaphysischen Charakter als solchen nichts einzuwenden hatten. Denn Schopenhauer galt noch immer, trotz des Umsichgreifens seiner Ideen in den fünfziger und sechziger Jahren, in den Augen der Erwähnten für einen „Dilettanten“. Man nahm ihn als Philosophen nicht ernst und glaubte, mit seinem Pessimismus um so leichter fertig werden zu können, als derselbe ja offenbar nur „die krankhafte Grille eines pathologisch veranlagten Sonderlings“ war. Wie hätte also das Stichwort, dass seine Philosophie eine pessimistische und er sonach ein „Nachtreter Schopenhauers“ sei, nicht genügen sollen, um auch über Hartmann den Stab zu brechen? Zwar pathologische Veranlagung liess sich bei ihm nicht nachweisen. Aber lag es denn nicht klar vor aller Augen, dass Hartmann nur deshalb zur Fahne des Pessimismus schwor, weil er infolge seines Knieleidens mit seiner militärischen Laufbahn gescheitert war? Im Deutschland nach 1870 konnte man sich schwer einreden, dass jemand, der die glänzende Stellung eines höheren Militärs hätte einnehmen können, sich in derjenigen eines Philosophen befriedigt fühlen könnte. Man war grossmütig genug, seinem Schicksal die menschliche Teilnahme nicht zu versagen, allein seinen Pessimismus betrachtete man eben hiermit als gerichtet. Und da es nun gerade dieser, wie man meinte, unwissenschaftliche Pessimismus war, den die populären Erörterungen über die „Philosophie des Unbewussten“ in den Vordergrund stellten, so bestärkte dies die Ansicht von der Unwissenschaftlichkeit des ganzen Standpunktes.

Auf der anderen Seite ist nicht zu leugnen, dass gerade ihr Pessimismus den sensationellen Erfolg der „Philosophie des Unbewussten“ mitbedingte und in erster Reihe dazu beitrug, sie weiten

Kreisen zu empfehlen. Die politischen Enttäuschungen zu Ende der vierziger und der Druck der Reaktion in den fünfziger Jahren hatten in Deutschland eine Stimmung erzeugt, die dem Schopenhauerschen Pessimismus günstig war. Diese katzenjämmerliche Stimmung setzte sich aber auch noch in die sechziger Jahre hinein fort, wenngleich sie hier bei dem neu erwachenden politischen Leben und den grossen sozialen Aufgaben, die sich von allen Seiten herandrängten, bereits anfing, einer zukunftsfroheren und energischeren Auffassung des Lebens Platz zu machen, als dies mit dem passiven und träumerischen Charakter der Schopenhauerschen Weltanschauung vereinbar war. Da war es nun die bedeutsame That der „Philosophie des Unbewussten", was von Anhängern und Gegnern des Hartmannschen Pessimismus viel zu wenig beachtet zu werden pflegt, dass sie diesem entwickelungsfreudigen Optimismus, wie er im Charakter der Zeit begründet war, einen begrifflichen Ausdruck lieh und ihm seine berechtigte Stelle neben dem Pessimismus anwies.

In der Anerkennung des letzteren, den sie nur von seinen Übertreibungen und unsachlichen Auswüchsen bei Schopenhauer reinigte und auf das rein eudämonologische Gebiet beschränkte, konservierte sie den berechtigten Kern einer Weltanschauung, die im letzten halben Jahrhundert sich immer mehr an die Oberfläche emporgerungen hatte, und bewahrte dadurch das moderne Geistesleben vor dem Rückfall in den früheren trivialen Optimismus. Denn wie immer man auch sonst über den Pessimismus urteilen möge, soviel ist durch die von Hartmann ins Leben gerufene Kontroverse über denselben jedenfalls erreicht, dass heute kein ernsthafter Denker mehr den alten Optimismus zu verteidigen wagt und dass der letztere höchstens noch in populären Erörterungen und in der mündlichen Diskussion ein sachlich bedeutungsloses Dasein fristet. Gewiss, es ist heute Mode, über den Pessimismus verächtlich die Nase zu rümpfen, ihn für einen überwundenen Standpunkt zu erklären und sich mit einer gewissen Entschiedenheit zum Optimismus zu bekennen. Allein niemand, der der Sache auf den Grund geht, kann zweifeln, dass der Pessimismus, den man verwirft, bloss der evolutionistische ist und dass man dem alten eudämonologischen Optimismus so wenig zugethan ist, dass man es kaum noch für nötig

hält, dies ausdrücklich zu betonen. Auch Nietzsche, der als Vorkämpfer des neuen Optimismus gilt, ist nur evolutionistischer, aber nicht eudämonologischer Optimist, und wenn neuerdings auch Maeterlinck für einen thatkräftigen und zukunftsfrohen Optimismus eintritt, so ist er doch weit entfernt, die Wahrheit des eudämonologischen Pessimismus zu leugnen.[1]) Mit anderen Worten: die Stellung der Gegenwart zum axiologischen Problem ist sachlich genau die von Hartmann in seiner „Philosophie des Unbewussten“ eingenommene, und wenn die Heutigen sich zu der letzteren im Gegensatze glauben, so geschieht das nur aus Unkenntnis und Missverständnis von Hartmanns Standpunkt. Es ist ganz richtig, dass die Frage, ob Optimismus oder Pessimismus, für die Gegenwart als abgethan gelten kann: aber auch dies nicht etwa, weil die wissenschaftliche Bedeutungslosigkeit dieser Frage inzwischen erkannt wäre, sondern weil dieselbe in der Hartmannschen Formulierung ihre endgültige Beantwortung erhalten hat.

In der That konnte eine Zeit, in welcher die Entwicklungslehre in Gestalt des Darwinismus ihren Siegeszug durch die Wissenschaften antrat und „Entwickelung“ das Stichwort war, bei welchem sich das geistige Leben zu neuen Thaten aufraffte, konnte ein Deutschland, das sich auf den Schlachtfeldern von Königgrätz und Sedan die lange ersehnte Einheit erkämpft hatte und sich nun ans Werk machte, das schwer Errungene im inneren Ausbau des Reiches zu befestigen, unmöglich die Schopenhauersche Verachtung der Geschichte und passive Sehnsucht nach Nirvana als den Ausdruck ihres eigenen Wesens anerkennen. Wohl aber konnten sie den Pessimismus anerkennen, wenn der Glaube an Entwickelung ihnen nicht, wie bei Schopenhauer, durch die Behauptung der illusorischen Natur alles Fortschritts verkümmert wurde. In dieser Verbindung des Pessimismus mit dem Optimismus der Entwickelung und der damit geforderten Beschränkung des ersteren auf die Sphäre des subjektiven Gefühls, d. h. auf die eudämonologische Betrachtungsweise, liegt das spezifisch Eigentümliche der Hartmannschen Axiologie, in ihr auch einer der

[1]) Vgl. Maeterlinck: „Weisheit und Schicksal“ und meine Besprechung des Werkes in den „Preuss. Jahrbüchern“. Bd. XCIX. Heft 2.

Hauptgründe für die grosse Wirkung der „Philosophie des Unbewussten“ auf die zeitgenössische Laienwelt. Dass ihnen hier ein Pessimist entgegentrat, der trotzdem den Glauben an die Entwickelung der Dinge festhielt, der ihnen die Möglichkeit zeigte, auch auf pessimistischer Basis das Leben lebenswert zu finden, das war es, was viele zur „Philosophie des Unbewussten“ hinzog, nicht etwa, wie man hämisch behauptet hat, gewisse Pikanterien in den Kapiteln über die Geschlechtsliebe und die Zeugung, die bei Schopenhauer viel gepfefferter sind, und die man anderswo bequemer und billiger erhalten kann als in einem so umfangreichen und teuren philosophischen Werke.

Solange der Pessimismus nur in der stimmungsmässigen und gleichsam lyrischen Form existierte, die Schopenhauer ihm verliehen hatte, brauchte man sich bei ihm nicht weiter aufzuhalten. Man konnte ihn ästhetisch auf sich wirken lassen, so wie man ja auch bei dem Weltschmerz eines Byron oder Leopardi nicht nach der realistischen Wahrheit dieser Ansicht fragte. Der antihistorische und antirealistische Charakter jenes Pessimismus schloss die Befürchtung aus, dieses exotische Gewächs von den Ufern des Ganges könnte im Abendlande tiefere Wurzeln schlagen. Dass der Hartmannsche Pessimismus die realistische Weltanschauung des Abendlandes und den Fortschritt der Geschichte anerkannte und mit der Abstreifung aller subjektiven und unsachlichen Elemente auf wissenschaftliche Bedeutung ausdrücklich Anspruch erhob, das brachte die Gegner gegen ihn in Harnisch.

Es war eine eigentümliche Wendung, dass sich alsbald auch die Anhänger Schopenhauers auf die Seite dieser Gegner schlugen. Hatten doch gerade sie, wie oben schon bemerkt wurde, der neuen Philosophie den Weg bereitet und Hartmann als einem der Ihrigen zugejubelt. Allein nur zu bald erkannten sie, wie der Schopenhauerianismus von diesem nur als Baustein zu einem eigenen neuen System verwendet werden sollte, und dass auch der Hartmannsche Pessimismus in weit geringerem Grade mit demjenigen Schopenhauers übereinstimmte, als sie vorher angenommen hatten. Anfangs hatten sie nur auf die Verwandtschaft zwischen Hartmann und Schopenhauer geachtet, jetzt erkannten sie die Gegensätze, und diese erschienen

ihnen nun so gross, dass sie der „Philosophie des Unbewussten“ nicht bloss ihre Gunst entzogen, sondern alle Wucht der Polemik, worin Schopenhauer ihnen ein so guter Lehrmeister gewesen war, auf Hartmann niederhageln liessen. Da äusserte Frauenstädt, der treueste Anhänger des Frankfurter Philosophen, in seinen „Neuen Briefen über die Schopenhauersche Philosophie“ (1876) sein entschiedenes Missfallen an der „Philosophie des Unbewussten“, während Bahnsen aus einem begeisterten Bewunderer Hartmanns zu dessen grimmigstem Gegner wurde, als dieser seine realdialektischen Sonderbarkeiten abwies. Gegen beider Einwände hat sich Hartmann in seiner Schrift über „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus“ verteidigt und die „Realdialektik“ Bahnsens ausserdem in den „Philosophischen Fragen der Gegenwart“ (1885) behandelt. Es ist bezeichnend, dass gerade die Art und Weise, wie Hartmann den Pessimismus mit dem Optimismus zu vereinigen wusste, den Schopenhauerianern besonders unsympathisch war; denn diese empfanden nur zu wohl, dass hiermit der Schopenhauersche Pessimismus prinzipiell überwunden sei und gaben ihrer Erbitterung über diese „Abschwächung“ der pessimistischen Wahrheit, wie sie es nannten, den denkbar schärfsten Ausdruck. So trafen die Anhänger des Pessimismus mit dessen Gegnern in der Abneigung gegen die „Philosophie des Unbewussten“ zusammen und bekämpften diese, die einen, weil sie überhaupt pessimistisch, die anderen, weil sie ihnen nicht pessimistisch genug war.

Anfangs glaubten die Gegner, mit dem Hartmannschen Pessimismus eben so leichtes Spiel zu haben, wie mit dem Pessimismus Schopenhauers. Die ersten Auslassungen über ihn liessen nichts an hochfahrender Besserwisserei und wegwerfender Verachtung, aber sehr viel an vorurteilsloser Sachlichkeit, ja, selbst an dem guten Willen zum Verständnis fehlen. Die Vereinigung des Pessimismus mit dem Optimismus wurde von den Nichtschopenhauerianern entweder mit Stillschweigen übergangen oder nur als ein paradoxes Kuriosum belächelt und so angesehen, als ob Hartmann sich mit ihr habe einen Scherz gestattet und seine Leser zum besten halten wollen. Denn dass der evolutionistische Optimismus und der eudämonologische Pessimismus einander widersprächen und daher überhaupt nicht vereinigt werden könnten,

das wurde, wie übrigens vielfach auch heute noch, selbst von solchen behauptet, die recht wohl wissen, dass ein Widerspruch nur da vorhanden ist, wo dasselbe in derselben Beziehung zugleich bejaht und verneint wird, was hier doch eben gerade nicht der Fall war. Vollends aber wurde Hartmanns Versuch, das Quantum der in der Welt vorhandenen Lust und Unlust gegen einander abzuwägen und die Bilanz des beiderseitigen Gefühlszustandes zu ziehen, von allen Seiten höhnisch abgewiesen. Dann erschien im Jahre 1873 Tauberts Schrift „Der Pessimismus und seine Gegner“, welche die Haupteinwände, die bis dahin gegen den Pessimismus vorgebracht waren, der Reihe nach untersuchte und ihre Unstichhaltigkeit nachwies. Der Erfolg war, dass der bis dahin aus ganz unwissenschaftlichen Gesichtspunkten geführte Streit in mehr wissenschaftliche Bahnen eingelenkt und wenigstens der ernsthaften Polemik ein würdigerer Ton aufgezwungen wurde.

In der Presse dagegen wütete der Kampf noch immer in der alten Weise fort, ja, er nahm hier sogar täglich wiederwärtigere Formen an und artete immer mehr in ein wüstes Gezänk ohne sachliche Bedeutung aus, je weniger Positives die Gegner vorzubringen wussten und in einen je offeneren Widerspruch sich Hartmann auch sonst in einigen Journalartikeln zu gewissen Richtungen und Bestrebungen seiner Zeitgenossen setzte. So hatte er die Orthodoxen und Klerikalen von vornherein gegen sich wegen des unzweideutigen Pantheismus seiner „Philosophie des Unbewussten“. Die letzteren aber hatte er ausserdem noch dadurch erzürnt, dass er in einem Aufsatz über den „Kampf zwischen Kirche und Staat“ (1872) die Umtriebe der katholischen Kirche gegen das Reich verurteilt und die Maigesetze mit unverhohlener Genugthuung begrüsst hatte. Aber auch die liberalen Parteien und Sozialisten hassten in ihm den aristokratisch gesinnten Gegner alles demokratischen Nivellements, der den Militarismus in Schutz nahm, die parlamentarische Regierungsform geringschätzte und in einer Satire „Das Gefängnis der Zukunft“ (1875) (wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen“) ihre humanitären Ideen ad absurdum geführt hatte. Diese Abneigung gegen den Politiker und Schriftsteller Hartmann übertrugen aber die verschiedenen

Parteiorgane auch auf dessen Philosophie und überboten sich darin, die letztere herabzusetzen, um damit den ersteren zugleich mit zu treffen.

Dass zu dieser animosen Stimmung gegen Hartmann auch der grosse buchhändlerische Erfolg der „Philosophie des Unbewussten" beitrug, lässt sich leider nicht bestreiten. Diese erreichte bis zum Jahre 1878 die achte Auflage, etwas bei einem philosophischen Werk im Lande der Denker, zumal zu jener Zeit, ganz Unerhörtes, war 1873 (75) ins Russische, 1877 (78) ins Schwedische, 1877 ins Französische übersetzt und begann in immer erhöhterem Masse die Aufmerksamkeit des Auslandes auf sich zu ziehen. Je grösser nun der äussere Erfolg des Werkes war, desto feindseliger benahm sich die Kritik, indem sie ihr gerade diesen Erfolg zum Vorwurf machte. Sie schien es dem Philosophen nicht verzeihen zu können, dass sein Werk nicht bloss gelobt, sondern auch gekauft und gelesen wurde. Die Masslosigkeit der Presspolemik gegen Hartmann übertraf bald alles bisher Dagewesene. Man griff es begierig auf, als jemand die Behauptung aussprengte, Hartmanns Verleger habe auf dessen Veranlassung die erste und zweite Auflage der „Philosophie des Unbewussten" fast ganz an Offiziere verschenkt. Schon fehlte es auch nicht an Schmähschriften und Pamphleten, die Hartmanns Persönlichkeit in einer Weise angriffen, die sich der Wiedergabe entzieht.

Was dabei auf Seiten der Gegner den grössten Anstoss erregte, waren die Prospekte, die Hartmanns Verleger schon von der zweiten Auflage der „Philosophie des Unbewussten" an herausgab, um sie von da an jeder weiteren Auflage, sowie später auch den übrigen Werken des Philosophen beizufügen, und in denen die bedeutenderen Kundgebungen der Presse über Hartmann wiedergegeben waren. Es ist schwer begreiflich, weshalb gerade sie die Gegner so in Wut versetzten. Heute wenigstens sind derartige Prospekte etwas ganz Gewöhnliches, wodurch selbst die Werke anerkannter litterarischer Grössen dem Publikum empfohlen werden, und man hört nichts davon, dass den letzteren, selbst wenn sie Philosophen sind, dies unangenehm sei, und das Publikum daran Anstoss nehme. Der Unterschied hierbei gegen damals ist nur, dass Hartmanns Verleger mit besonderem Behagen

auch die gegnerischen Stimmen zum Abdruck brachte, während man heute in derartigen Prospekten nur die wohlwollenden Urteile zu lesen bekommt. Gerade dadurch aber bilden jene Hartmannschen Prospekte nicht bloss eine amüsante Lektüre, sondern besitzen sie auch ein gewisses litterarisches und kulturhistorisches Interesse; dann legen sie Zeugnis dafür ab, was alles im 19. Jahrhundert von einer gewissen Presse einem hervorragenden Zeitgenossen in Deutschland geboten werden durfte. Damals wurden diese Prospekte, wie gesagt, dem Philosophen als eine Verletzung des litterarischen Anstandes ausgelegt, und der Umstand, dass Hartmann das Glück gehabt hatte, einen rührigeren Verleger zu finden, als manche ehrgeizigen Litteraten, wurde ihm von diesen als „Reklamesucht“ vorgeworfen. Das von Dühring zuerst ausgegebene Stichwort „der Reklamephilosoph“ wurde nunmehr zur beliebtesten Handhabe, um Hartmann in den Augen des grossen Publikums herabzusetzen. Wie lange aber solche thörichten und ehrenrührigen Bezeichnungen noch nachwirken, zeigt der Umstand, dass es selbst heute noch immer Leute giebt, die ihre Leser glauben machen möchten, die „Philosophie des Unbewussten“ verdanke ihren grossen Erfolg zum wesentlichsten Teile der Reklame ihres Verlegers — als ob selbst die geschickteste Reklame im stande wäre, ein umfangreiches philosophisches Werk von Auflage zu Auflage emporzutreiben!

Nein, nicht der Reklame, sondern dem unbändigen Hass und dem wüsten Gebahren ihrer Gegner verdankte das Werk einen gewissen Teil seines ausserordentlichen Erfolges. Nicht unzutreffend hat Hellenbach gesagt: „Die Philosophie des Unbewussten wurde bis auf die achte Auflage hinaufgeschimpft, während die nachfolgenden besseren Werke Hartmanns, die nicht beschimpft wurden, die zweite nur teilweise erlebt haben. Es kann keine bessere Reklame für eine Sache geben als den journalistischen Widerspruch und den Hilferuf nach der Polizei.“ Und Taubert hatte Recht, dem Pastor Knauer auf seine Behauptung, der selbstgefällige Hartmann mache in Reklame, zu entgegnen: „Glücklicherweise hat er das gar nicht nötig. Er braucht sich bloss solcher Gegner viele zu wünschen, wie Stiebeling, Fischer und Sie. Was auf diese Weise und in diesem

Ton und von diesen Leuten angegriffen wird, daran muss doch etwas sein, denkt das Publikum und liest.“ (Heymons S. 27 und 41.)

d) Agnes Taubert.

Agnes Taubert war die einzige Tochter des Artillerieoberst Taubert, der im Jahre 1864 als Generalmajor aus dem aktiven Dienst ausgeschieden, und mit welchem Hartmanns Vater auch nach der beiderseitigen Pensionierung in freundschaftlichem Verkehr geblieben war. Zwischen ihr und dem Philosophen hatte schon lange ein engeres Verhältnis, beruhend auf dem gemeinsamen Interesse für die höchsten Fragen des Lebens, bestanden, und wenn sie auch bei der streng religiösen Erziehung, die sie genossen, sich früher vielfach im Gegensatze zu ihrem philosophischen Freunde befunden hatte, so hatte sie sich doch allmählich immer mehr, wenn auch erst nach schweren inneren Kämpfen, in Hartmanns Gedankenwelt hineingefunden und unter seiner leitenden Hand das Studium der Philosophie begonnen. An sie hatte der junge Philosoph vor dem Beginne des preussisch-österreichischen Krieges unter dem 19. Mai 1866 jene bezeichnenden Worte geschrieben, die ein Zeugnis von seinem an Hegel erinnernden Glauben an die siegreiche Macht der logischen Idee ablegen: „Nicht Englands und der Kleinstaaten feige Neutralität, nicht Italiens Hilfe, nicht Russlands Feindseligkeit gegen Österreich, nicht Napoleons Bundesgenossenschaft, nicht Österreichs Faulheit, nicht sein Geldmangel, nicht seine ungeschickte Truppenführung, die geschichtlich so alt, wie Österreich, ist, nicht Preussens Armee, nicht sein Geldüberfluss, nicht Bismarcks Klugheit, nicht die mit dem ersten Gefecht total umschlagende Stimmung des Volkes, nicht Preussens erprobtes Waffenglück, das alles ist es nicht, was mich an Preussens Sieg glauben macht, sondern die logische Konsequenz der Entwicklung der historischen Idee, die Unmöglichkeit, dass die Geschichte lügen könne. Und wenn wir wirklich, wie Sie meinen, keine Freunde, sondern lauter aktive Feinde und kein Geld und keine gute Armee und keinen Umschlag in der Volksstimmung hätten, so würde ich nach der dritten verlorenen Schlacht, wenn Schlesien und Berlin gefallen, noch mit derselben Gewissheit ausrufen:

Preussen wird siegen. Es würde dann eine Wendung des Glücks eintreten oder irgend ein natürliches Wunder die Siege der Feinde zu Schanden machen, z. B. ein Abfall Ungarns von Habsburg, wie in der höchsten Not des alten Fritz der Tod der russischen Kaiserin.“ (Heymons S. 32f.)

Im Juli 1871 schloss Hartmann mit der Freundin den Bund fürs Leben. Er hatte seit 1864 die Sommermonate mit der Schwester seiner Mutter teils in Charlottenburg, teils in Pankow bei Berlin zugebracht und hier immer einen reichen Kreis von Freunden um sich vereinigt, die ihn in enger Berührung mit allem gehalten hatten, was die Zeit bewegte. Nun schlug er mit seiner jungen Frau seine Wohnung in der Schönhauser Allee auf, die er später mit einer Wohnung in der Potsdamer Strasse gegenüber dem parkartigen botanischen Garten vertauschte. Die Ehe war die glücklichste. Frau von Hartmann war eine ebenso aufopfernde Gattin, wie liebevolle Mutter des Töchterchens, das ihrem Bund entspross, und sie verstand es zugleich, trotz ihrer eigenen ernsten Natur, in ihrem freundlichen Heim eine heitere und anregende Geselligkeit zu pflegen. Sie hatte sich nun ganz und gar in die Gedankenwelt ihres Gatten hineingefunden, ja, sie fasste den Pessimismus noch strenger auf als Hartmann selbst und wollte von dem Optimismus einer zweckvollen Entwickelung nichts wissen. Auch scheute sie sich bei ihrem lebhaften Temperamente nicht, wie ihre Schriften gegen Stiebeling und über den Pessimismus beweisen, das einmal als wahr Erkannte auch mit aller Energie in Wort und Schrift gegen Angriffe zu verteidigen. Und wie sehr hatte der Philosoph in jenen langen Jahren des Kampfes eine solche Gefährtin nötig, die ihm zur Seite stand „nicht bloss mit deckendem Schild, sondern auch mit der Waffe in der Hand“. „Oft genug,“ teilt uns Heymons mit, „hatte ich Gelegenheit, ihren Mut kennen zu lernen; die friedliche Wohnung glich einem Kriegszelt, wenn ich Zeitungen, Broschüren und Journale brachte, die voll bissigen Hohnes und Schmutzes die Persönlichkeit Hartmanns verunglimpften oder scharfe Angriffe gegen den Philosophen führten. Dann wurde gemeinsam beraten und erwogen und ich selbst zuweilen mit in den Kampf gezogen. Fast will es mir scheinen, als habe diese Frau auch auf den Stil Hartmanns unverkennbaren Einfluss aus-

geübt. In der Zeit des Ringens und Kämpfens trägt dieser Stil den Charakter des Soldaten, kluge Taktik wechselt mit ungestümem Angriff; das feine Gefühl und die Energie der Gattin war gewiss in manchen Dingen massgebend" (48 f.).

e) Die religiöse Gegnerschaft.

Und nun erschien diejenige Schrift, welche die Stimmung der Gegner Hartmanns aufs Höchste reizen und selbst viele von solchen ins feindliche Lager hinübertreiben sollte, die bisher noch geschwankt oder sich neutral verhalten hatten. Es war die Schrift über „Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft" (1874). Gerade als die Wogen des Kulturkampfes am höchsten gingen und Christentum und Religion im Vordergrunde des allgemeinen Interesses standen, platzte sie, wie eine Bombe, mitten hinein in die streitenden Parteien und bewirkte eine gewaltige Aufregung.

Was dem Kulturkampf seine welthistorische Bedeutung verlieh, war das Bewusstsein der Kämpfenden, dass es sich hier um einen prinzipiellen Gegensatz nicht bloss zwischen Kirche und Staat, sondern auch zwischen Christentum und modernem Geiste handle. Dass die Ausrottung der modernen Bildung eine unabweisbare Forderung des Christentums sei, gegen diese Parole, die Pius IX. ausgegeben, lehnte sich das gesammte protestantische Bewusstsein auf, am meisten aber diejenige Richtung desselben, die sich selbst als die christliche Vertretung des modernen Geistes ansah, d. h. der liberale Protestantismus. Da kam nun die Hartmannsche Schrift und warf die Frage auf, ob die Parole: Hier katholisches, hier protestantisches Christentum! vom Standpunkte der modernen Kultur aus überhaupt noch einen Sinn besässe. Diese Schrift bekämpfte die Orthodoxen beider Bekenntnisse, weil sie christlich, d. h. für uns Moderne ungeniessbar seien, die radikalen Gegner des Christentums, wie Strauss, weil sie irreligiös seien, und sie bekämpfte vor allem die liberalen Protestanten, weil sie nicht nur irreligiös seien, sondern gar obenein noch christlich sein möchten. Diese Schrift verwarf die gesammte christliche Religion, und zwar im Interesse des religiösen Bewusstseins, sie verfocht die Behauptung, dass, wenn

nicht die ganze moderne Kultur eine Beute des Ultramontanismus werden solle, dass dann durchaus etwas Neues kommen müsse, nicht eine unmögliche abstrakte Religiosität, sondern eine neue konkrete Religion auf vernunftgemässer und doch tiefsinniger metaphysischer Grundlage. Was in der indischen und abendländischen Religion und Philosophie an brauchbaren Gedanken enthalten war, das fasste sie zur Einheit zusammen und suchte selbst die Grundlinien einer neuen Religion zu ziehen.

Wie ein Mann erhoben sich alle diejenigen, die auf ihre Zugehörigkeit zum Christentum noch Gewicht legten. Der Ultramontanismus fühlte sich zwar geschmeichelt, von Hartmann als der wahre Vertreter des historischen Christentums anerkannt zu sein. Auch dass Hartmann die Selbstzersetzung des Protestantismus als eine notwendige Folge von dessen Prinzip aufzeigte, entsprach ganz seiner eigenen Ansicht. Allein dass der Philosoph den Spiess umdrehte, die Überwindung des Christentums als die unabweisbare Forderung der modernen Kultur aufstellte und auf die Waffen in der Rüstkammer der Philosophie hinwies, die allein im stande seien, diese Überwindung zu bewerkstelligen, dadurch fühlte er sich an seiner verwundbarsten Stelle getroffen. Die Rede, die damals der Fürst-Erzbischof von Wien, Kardinal v. Rauscher, beim Schlusse der geistlichen Übungen für Priester hielt, und wovon eine Probe im Vorworte zur zweiten Auflage der Schrift über die Selbstzersetzung abgedruckt ist, beweist, wie bestürzend der Eindruck war, den die Schrift in ultramontanen Kreisen hervorrief. „Uns will bedünken," schrieb der Jesuit P. T. Pesch in den „Stimmen aus Maria-Laach", „dass, wenn einmal der leibhaftige Satan ein menschliches Dasein fristen sollte, ohne aufzuhören, Satan zu sein, er alsdann die Philosophie des Berliner Gelehrten ohne Änderung als die seinige acceptieren könnte." Und der katholische Philosoph Stoeckl meinte, dass Hartmanns System „der Hölle abgelauscht" sei. Am heftigsten aber war die Gegnerschaft der Protestanten liberaler Richtung, zu denen sich dann auch noch die orthodoxen Juden hinzugesellten, weil sie durch Hartmanns Äusserungen über Religion sich indirekt zugleich mitgetroffen fühlten.

Auf die Polemik näher einzugehen, die sich nunmehr im litterarischen Deutschland über die Hartmannsche Philosophie

entspann und von den Gegnern Hartmanns mit einer Erbitterung ohne gleichen geführt wurde, ist ebenso unerfreulich, wie sachlich wertlos. Nur der Kuriosität halber mag erwähnt werden, dass man damals den Philosophen sogar für gewisse Vorkommnisse in der Berliner Selbstmörderchronik verantwortlich machte, ja, ihm die Schuld für die Bremerhafener Katastrophe aufzubürden und ihn als einen Komplizen des Massenmörders Thomas an den Pranger zu stellen suchte. Die erwähnten Prospekte geben hierüber so genügende Auskunft, dass wir uns ein näheres Eingehen auf diese Dinge füglich ersparen können.

Hartmann selbst liess die Angriffe der Gegner mit voller Gemütsruhe über sich ergehen, so wenig auch seine Gattin diesen Gleichmut ihres Mannes begreifen konnte. Sein Knieleiden hatte sich in den letzten Jahren so weit gebessert, dass er im Jahre 1876 wieder Gesellschaften besuchen und im Theater die elfjährige Lücke seiner Bekanntschaft mit den neuen Bühnenerscheinungen ausfüllen konnte. Aber diese freundlichere Gestaltung seiner Lebenslage wurde nur zu bald wieder gestört. Im März 1876 starb Hartmanns Vater, und im Mai des nächsten Jahres erlag seine treue Gattin dem heftigen Anfalle eines Gelenkrheumatismus und liess ihn als Witwer mit einer fünfjährigen Tochter zurück. Mutter und Tante, die im Nebenhause wohnten, nahmen sich des vereinsamten Mannes an. Der aber versenkte sich jetzt mit verdoppeltem Eifer in eine neue grosse Arbeit und schrieb in der öden Zeit seines Witwerstandes die „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“.

3. Die Entstehung der Hauptwerke.

a) Ruhigere Zeiten.

Seit 1867 hatte Hartmann fast jeden Sommer einige Monate in Driburg, einem Eisenbade des Teutoburger Waldes, zugebracht. Zu seinen Freunden, die er hier gewonnen hatte, gehörte auch der dortige Badearzt, Geh. Sanitätsrat Brück. Die Enkelin des letzteren, Frl. Alma Lorenz, die Tochter eines Bremer Exporteurs, sollte dem Philosophen Ersatz für den Verlust der Gattin bieten. Im November 1878 führte Hartmann sie als seine zweite Frau heim. Das Ehepaar schlug seine Wohnung in der

Schönhauser Allee auf, wo ein schöner grosser Garten ihm zugleich die Annehmlichkeiten eines ländlichen Aufenthalts gewährte. Aber es standen ihm zunächst schwere Zeiten bevor. Ein Sohn, der ihm beschert wurde, warf die Mutter für lange Zeit aufs Krankenbett und starb schon nach wenigen Monaten wieder. Hartmann selbst zog sich durch Ausgleiten in frischem Schnee eine schwere Kniegelenkentzündung zu und war noch nicht lange wieder geheilt, als er im Herbst 1881 das Unglück hatte, abermals zu fallen und eine Gelenkentzündung des anderen Knies davonzutragen. Gegen Ostern 1880 starb seine Mutter, und auch die Schwester der letzteren, die ihm beide von seiner frühesten Jugend an eine aufopfernde, fast eifersüchtige Sorgfalt gewidmet hatten, wurde ihm durch den Tod entrissen. Dafür erhielt jedoch das Ehepaar Ersatz durch einen zweiten Knaben und drei darauf folgende Mädchen und fand die alte Wahrheit bestätigt, dass nichts fester bindet als gemeinsam überstandenes Leid. Der Aufsatz Hartmanns über „Die Bedeutung des Leides" wurde von ihm während des Krankenlagers seiner Frau geschrieben.

Das Interesse des Publikums für die „Philosophie des Unbewussten", die bis 1878 fast in jedem Jahre eine neue Auflage erlebt hatte, erreichte um diese Zeit seine grösste Höhe. Geschürt war dieses Interesse offenbar durch den Kampf, der in den siebenziger Jahren zwischen den beiden grossen Geistesmächten, der modernen Wissenschaft und der Religion, dem Staat und der Kirche ausgefochten wurde. In diesem Kampfe musste eine Philosophie notwendig eine Rolle spielen, die mit einer Überlegenheit und Schneidigkeit ohne gleichen den Standpunkt des modernen wissenschaftlichen Bewusstseins vertrat und ein unerschöpfliches Arsenal darbot, aus dem Freunde und Gegner der neuen Weltanschauung in gleichem Masse ihre Waffen gegen die Übergriffe der Hierarchie entnehmen konnten. Allein schon gegen Ende der siebenziger Jahre trat der Rückschlag ein. Im Jahre 1878 fanden jene beiden Attentate auf das Leben des Kaisers Wilhelm statt, welche die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf die furchtbare Gefahr hinlenkten, die dem Staat und der Gesellschaft von seiten der Sozialdemokratie drohte. Stimmen wurden laut und fanden selbst Wiederhall im Herzen der Staats-

männer und des Monarchen, die jene Attentate als die Folge der sittlichen und religiösen Gesunkenheit der Volksseele darzustellen wussten und den Kulturkampf hierfür verantwortlich machten. 1879 schloss Bismarck seinen Frieden mit der katholischen Kirche, um freie Hand gegen die Sozialdemokratie zu erhalten. Die Gebildeten begannen sich wieder einmal ihres Verhältnisses zur Kirche zu erinnern. Der Liberalismus sank im Ansehen, und die Konservativen und Klerikalen witterten Morgenluft. Es kam die Zeit der Hofprediger und des Antisemitismus. Selbst die studierende Jugend begann, in sich zu gehen und christliche und kirchliche Interessen zu pflegen. In dieser Zeit, wo Christentum, Germanentum und Sozialismus die drei grossen Mittelpunkte wurden, um die sich das Geistesleben vor allem drehte, wo es wieder zum guten Ton gehörte, seine Zugehörigkeit zur Kirche zum Ausdruck zu bringen, und diejenigen, welche diese Rechtsschwenkung nicht mitmachen konnten oder wollten, vollends nach links auf die Seite der Negation hinübergedrängt wurden, schwand naturgemäss auch das Interesse an der „Philosophie des Unbewussten“. Sie erschien den Einen zu radikal, den Andern nicht radikal genug; und wenn sie diese durch ihren positiven religiös-metaphysischen Gehalt zurückstiess, so jene durch ihre Gegnerschaft gegen den jüdisch-christlichen Theismus. Nicht lange, und das metaphysische Feuer, das die „Philosophie des Unbewussten“ noch einmal wieder angefacht hatte, erlosch völlig in den Wogen des Parteigetriebes, der Sozialismus zog in immer erhöhtem Masse das Interesse der gebildeten Kreise auf sich, und die Gegner fanden eine neue Entschuldigung für ihre Missachtung der „Philosophie des Unbewussten“ darin, dass dieselbe nicht mehr „zeitgemäss“ sei.

Vom Jahre 1878 an verstummten denn auch die gehässigen und aufregenden Angriffe gegen Hartmann mehr und mehr und liessen ihm Musse zu ruhigerem Arbeiten. Hartmanns zweite Frau besitzt nicht den streitbaren Charakter der ersten. Im Gegensatze zu dieser ist sie stets bemüht, ihn von zeitraubender Kritik und Polemik zurückzuhalten und seine Thätigkeit auf systematische Hauptwerke einzuschränken. Diese veränderte Situation trat auch in seinen Schriften zu Tage, die der Philosoph seitdem veröffentlichte. Hartmanns Polemik ist stets, was

auch seine Gegner haben anerkennen müssen, äussert sachlich, massvoll und urban gewesen. Selbst den unqualifizierten Angriffen eines Dühring gegenüber hat er niemals den feinen und aristokratisch gesinnten Schriftsteller verleugnet. Die Grundsätze „Über wissenschaftliche Polemik“, die er in dem so benannten Aufsatze in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen“ (42—67) aufgestellt hat, hat er selbst mit Hintansetzung seiner eigenen Person befolgt und ist überall bemüht gewesen, auch den in der Form übertriebensten Angriffen seiner Gegner eine sachliche Seite abzugewinnen. Seit 1878 gewann diese versöhnliche Stimmung in seinen Schriften immer mehr die Oberhand und führte dahin, dass wenigstens die ernst zu nehmenden Gegner Hartmanns ihre Einwendungen in eine immer angemessenere Form zu kleiden anfingen. Dies geschah, wie oben schon bemerkt wurde, vor allem auch in Hinsicht desjenigen Punktes, der früher die heftigsten Äusserungen gegen sich hervorgerufen hatte, des Pessimismus.

b) Die Werke der achtziger Jahre.

Seit Tauberts Pessimismusschrift hatte sich eine grosse Anzahl tüchtiger Kräfte mit Ernst auf das Studium dieser Frage geworfen. Die zahlreichen Schriften über den Pessimismus, die seither in fast allen Kulturländern erschienen waren, hatten dargethan, wie lebhaft derselbe die Geister beschäftigte. Die bedeutendste dieser Schriften stammte von Johannes Volkelt. Sie hatte den Pessimismus vom Standpunkte des Hegelianismus aus angegriffen und führte den Titel „Das Unbewusste und der Pessimismus“ (1873). Hartmann selbst hatte dieselbe in einer Reihe von Aufsätzen beantwortet, die zusammen mit seiner Verteidigung gegen den Hegelschen Standpunkt Rehmkes in der Schrift „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus“ wieder abgedruckt sind.

In einem Punkte hatten die meisten jener Erörterungen über den Pessimismus übereingestimmt, dass derselbe in moralischer und religiöser Hinsicht verwerflich sei, dass er keine Ethik zulasse und deshalb auch Hartmanns Philosophie, weil sie pessimistisch sei, nicht etwa bloss zufällig, sondern notwendig ethiklos sein und bleiben müsse. Nun erschien im Jahre 1879

das zweite grosse Hauptwerk Hartmanns, die bereits erwähnte „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“, die in der zweiten Auflage von 1886 den Titel „Das sittliche Bewusstsein“ erhielt, und gründete die sittlichen Normen auf den Unterbau des Pessimismus. Die Behauptung, dass der Pessimismus keine Ethik zulasse, war damit praktisch widerlegt. Allein jetzt drehten die Gegner den Spiess um und fanden, dass Hartmanns Ethik nichts tauge, weil sie „die Ethik des Pessimismus“ sei. Es war klar, dass die Kritik sich hiermit in einem fehlerhaften Zirkel bewegte und nicht die Sache selbst, sondern nur das Vorurteil gegen den Pessimismus die Abweisung der Hartmannschen Ethik verschuldete. Dieser Umstand veranlasste den Philosophen, der Erörterung des Pessimismus noch einmal näher zu treten und die Einwände der Gegner genauer ins Auge zu fassen. Die Schrift, welche dieser Aufgabe gewidmet war, erschien im Jahre 1880 und führte den Titel „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“. Sie erregte in philosophischen Kreisen vor allem Aufsehen durch den Aufsatz über „Kant als Vater des Pessimismus“. In ihm hatte Hartmann die Verantwortung für den letzteren von Schopenhauer abgenommen, sie auf die Schultern Kants abgewälzt und den Nachweis geliefert, wie unberechtigt der Vorwurf sei, als ob in seiner eigenen Philosophie der eigentliche Pessimismus, derjenige Schopenhauers, sich selbst untreu geworden und entartet sei, da er doch selbst vielmehr den in Schopenhauer bereits degenerierten Pessimismus nur zu seiner echten historischen Urform, zur kantischen, zurückgeführt habe. Die Verwahrungen hiergegen blieben zumal von seiten der Kantianer nicht aus, ohne jedoch die Hartmannsche Ansicht im Grunde zu erschüttern. In dem Aufsatz „In welchem Sinne war Kant ein Pessimist?“ (in den „Philosophischen Fragen der Gegenwart“ 112—120) hat Hartmann die Frage später noch einmal wieder erörtert und die Unstichhaltigkeit der vorgebrachten Einwände nachgewiesen. Heute darf die ganze Frage wohl als eine zu Gunsten Hartmanns erledigte gelten, wie denn z. B. Volkelt in seiner Schrift über Schopenhauer (Frommanns Klassiker der Philosophie Bd. X) die Richtigkeit von Hartmanns Auffassung unumwunden einräumt (a. a. O. 230. 379). Den Ab-

schluss der Hartmannschen Schrift über den Pessimismus, von welcher eine bedeutend erweiterte Auflage im Jahre 1891 erschien, bildete der bereits erwähnte Aufsatz über „die Bedeutung des Leides“. Er schloss sich an Hartmanns Ethik an, wies aber zugleich über das Gebiet der Moral hinaus und auf dasjenige der Religion hinüber.

Seit seiner Schrift über die Selbstzersetzung des Christentums hatte Hartmann das religiöse Problem nicht aus den Augen verloren. Er hatte sich mit Eifer auf das Studium der verschiedenen Religionen, sowie der protestantischen Theologie geworfen und die Andeutungen, die er in der genannten Schrift über die Religion der Zukunft gegeben hatte, und die wegen ihrer Kürze fast gänzlich unbeachtet und jedenfalls unverstanden geblieben waren, im Geiste weiter ausgesponnen. Als eine Art Programm zu seiner Religionsphilosophie liess er nun im Jahre 1880 die Schrift über „Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie“ (2. Aufl. 1888) erscheinen. Sie war wesentlich theologischen Inhalts und blieb dem grösseren Publikum unverständlich. Aber schon die beiden nächsten Jahre brachten das dritte grosse Hauptwerk Hartmanns „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwickelung“ als ersten historisch-kritischen Teil (1881) und „Die Religion des Geistes“ als zweiten systematischen Teil seiner Religionsphilosophie (1882). Wenige Jahre darauf erschien das vierte Hauptwerk, die Ästhetik, und zwar 1886 die gleichfalls historisch-kritisch gehaltene „Deutsche Ästhetik seit Kant“, 1887 der systematische Ausbau der „Philosophie des Schönen“.

Wenn man den Umfang und die schwerwiegende Gediegenheit dieser Werke ins Auge fasst, so kann man wohl mit Recht die Frage aufwerfen, woher der unermüdliche Philosoph die Zeit nahm, nebenher auch noch eine so grosse Anzahl von Aufsätzen teils philosophischer, teils allgemeiner Art zu verfassen, in welch letzteren er Fragen von weitestem Interesse behandelte und zu den brennenden Problemen des Tages Stellung nahm. So hatte er bereits mitten unter den philosophischen und apologetischen Arbeiten der siebenziger Jahre eine Schrift „Zur Reform des höheren Schulwesens“ (1875) veröffentlicht

und darin das Gymnasium gegen die utilitaristischen Ansprüche der Zeit in Schutz genommen, sowie Vorschläge zu einer zeitgemässen Umgestaltung desselben gemacht, und ausserdem im folgenden Jahre seine „Gesammelten Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts“ (1876, 3. Aufl. 1888) als populäre Einführung in die „Philosophie des Unbewussten“ herausgegeben. So veröffentlichte er 1881 eine Broschüre über „Die politischen Aufgaben und Zustände des Deutschen Reiches“, die 1889 in zweiter erweiterter Auflage unter dem Titel „Zwei Jahrzehnte deutscher Politik“ erschien. So fasste er 1885 seine philosophischen Aufsätze, die in den letzten Jahren in verschiedenen Zeitschriften zerstreut erschienen waren, zu dem Werke „Philosophische Fragen der Gegenwart“ zusammen und ergänzte dasselbe im Jahre 1889 durch die „Kritischen Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart“. In gleicher Weise bildeten die „Modernen Probleme“ (1886) eine Sammlung seiner Aufsätze allgemeinen Inhalts, nachdem das Jahr 1885 die beiden Schriften über den „Spiritismus“ (2. Aufl. 1899) und „Das Judentum in Gegenwart und Zukunft“ gebracht hatte. In die achtziger Jahre fällt auch die Auseinandersetzung Hartmanns mit „Lotzes Philosophie“ (1888), sowie „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie“ (1889), worin Hartmann die sämmtlichen möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte durchmusterte, um seinen eigenen transcendentalen Realismus als die Wahrheit aller übrigen und die einzige folgerichtige Weiterentwicklung des von Kant in seiner Vernunftkritik eingenommenen Standpunktes nachzuweisen.

c) Freunde und Anhänger Hartmanns.

Als Hartmann im Jahre 1879 einen Rückblick auf „die Schicksale seiner Philosophie in ihrem ersten Jahrzehnt“ (Philosophische Fragen der Gegenwart 1—25) warf, da konnte er sagen, dass, wenn es ihm auch an einer Schule fehlte, welche für seine Philosophie Propaganda machte, er doch in den verschiedensten Berufskreisen und Parteien eine erhebliche Zahl bloss relativer Gegner habe, welche zugleich auch relative Freunde seiner Bestrebungen seien. Sogar unter den Fach-

philosophen, wenigstens den älteren, die nicht die Pfade des modischen Neukantianismus und Positivismus wandelten und in das Verdammungsurteil gegen die Metaphysik mit einstimmten, gab es manche, wie die Hegelianer Carriere, Lasson und Volkelt, die seinem Versuch einer von der scholastischen Hülle befreiten Wiedererweckung des Hegelschen Geistes in einer allgemein verständlichen modernen Form durchaus sympathisch gegenüberstanden, wenn schon sie die Verknüpfung des Hegelianismus mit dem Schopenhauerianismus ebenso verwarfen, wie die Schopenhauerianer ihrerseits die Ergänzung der Schopenhauerschen Willensphilosophie durch den Hegelschen absoluten Idealismus. Den treuesten seiner Anhänger, seine eigene Frau, die ihm mit ihren apologetischen Schriften so gute Dienste geleistet hatte, hatte er freilich schon damals durch den Tod verloren. In den achtziger Jahren verlor er auch du Prel, den schneidigen Verfechter der Philosophie gegenüber den Anmassungen des gesunden Menschenverstandes, indem derselbe in den Zauberkreis des Okkultismus hineingezogen und nunmehr vom Anhänger zu einem der giftigsten Gegner Hartmanns wurde. Nicht besser erging es ihm mit Venetianer, dem Verfasser des „Allgeistes“. Dieser fühlte sich durch Hartmanns Schrift über das Judentum abgestossen und verstummte. Im Jahre 1877 hatte Ernst Kapp in seinen „Grundlinien einer Philosophie der Technik“ die Fruchtbarkeit des Hartmannschen Prinzips erwiesen und damit gleichfalls eine überaus wertvolle Ergänzung zur „Philosophie des Unbewussten“ geliefert. Aber auch dieser Anhänger wurde dem Philosophen durch den Tod entrissen, und sein Werk fand nicht die Beachtung, die es seinem Werte nach verdiente.

Dafür trat in den achtziger Jahren Max Schneidewin, Professor am Gymnasium zu Hameln, immer offener für Hartmann in die Schranken und veröffentlichte im Jahre 1881 seine „Lichtstrahlen aus E. v. Hartmanns sämmtlichen Werken“. In ähnlicher Weise suchte auch der Holländer Bolland in Batavia, jetzt Professor an der Universität zu Leyden, seine Landsleute für die Hartmannsche Philosophie dadurch zu interessieren, dass er in zahlreichen Schriften und Aufsätzen wieder und wieder auf die Bedeutung Hartmanns hinwies. Ihnen gesellte sich als Dritter R. Koeber mit seiner Darstellung von Hartmanns philosophischem

System (1884) hinzu; und wenn es auch nicht angeht, ihn, der seit 1893 als Professor der Philosophie zu Tokio in Japan wirkt, geradezu als Hartmannianer zu bezeichnen — dazu steht er mit seiner quietistischen, an die Inder erinnernden Weltanschauung und seinen okkultistischen Neigungen dem Schopenhauerianismus zu nahe — so hat er doch von Hartmann die bedeutendsten Anregungen empfangen. Eine entschiedene Anhängerin der Hartmannschen Philosophie dagegen war Olga Plümacher, von der Schneidewin mit Recht bemerkt hat, dass sie den am meisten metaphysischen Kopf besass, den jemals weibliche Schultern getragen haben. Als geborene Schweizerin und Frau eines Farmers im Cumberlandgebirge in Tennessie, späteren Konsuls der Vereinigten Staaten von Amerika zu Maracaibo, hat sie „in dieser Entrücktheit aus der Brandung der Geisteswogen und der Unbeeinflusstheit von den Interessen und dem Geräusche der Welt“ bis zu ihrem Tode 1895 mit Wort und Schrift für Hartmann gewirkt und die gediegensten Arbeiten über dessen Philosophie veröffentlicht. In ihrer Schrift „Der Kampf ums Unbewusste“ (1881, zweite Aufl. 1890) hat sie die wichtigsten Einwände gegen das Hartmannsche Grundprinzip mit Sorgfalt geprüft und mit männlicher Tapferkeit zurückgewiesen und damit eine Apologetik des Unbewussten geliefert, die vielen Späteren ihre Kritik erspart haben würde, wenn sie sich die Mühe genommen hätten, das Plümachersche Werk zu lesen. Ihr ist ferner das chronologische Verzeichnis der gesammten höchst umfangreichen Hartmann-Litteratur von 1868—1890 zu verdanken, welches der Schrift über das Unbewusste angehängt ist und ein besseres Bild des Kampfes um die Hartmannsche Philosophie darbietet, als alle blosse Beschreibung es zu thun vermöchte. Ihre wertvollste Arbeit aber ist die Schrift „Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart“ (1884), der erste Versuch einer Geschichte des Pessimismus, der zugleich in seinem zweiten Teile eine ebenso energische Massenabschlachtung der Gegner des Pessimismus enthält, wie die vorher genannte Schrift der Gegner des Unbewussten.

An Freunden und Anhängern also hat es Hartmann nicht gefehlt. Nur die Fachphilosophie liess sich auch durch die bedeutendsten systematischen Arbeiten Hartmanns nicht bewegen,

aus ihrer reservierten und ablehnenden Stellung ihm gegenüber herauszutreten und seiner Weltanschauung eine ernsthafte Würdigung angedeihen zu lassen; denn die gelegentlichen Besprechungen Hartmannscher Werke können als solche doch wohl nicht angesehen werden. Sie hatte in den siebziger Jahren das spöttische Scheltwort „der Modephilosoph" für ihn geprägt — als ob es für eine Philosophie ein Tadel sei, in Mode zu kommen, d. h. gelesen zu werden, und als ob man nicht mit dem gleichen Rechte Hegel den Modephilosophen der zwanziger und dreissiger Jahre, Kant den Modephilosophen der achtziger und Nietzsche den Modephilosophen der neunziger Jahre des verflossenen Jahrhunderts nennen könnte! Für die achtziger Jahre passte jene Bezeichnung, durch die man sich vielfach des näheren Studiums seiner Werke überhoben glaubte, jedenfalls schon nicht mehr; denn die grossen systematischen Werke Hartmanns hatten an die Aufnahmefähigkeit des Publikums so hohe Anforderungen gestellt, dass er ganz und gar „aus der Mode gekommen" war. Allein nun spöttelte man über den „schreibseligen" Philosophen, fand seine Produktion „unheimlich" und „ungesund" und schloss aus der Fülle des von ihm Veröffentlichten a priori, dass nur dilettantische Oberflächlichkeit und handwerksmässige Schnellfabrikation in so kurzer Zeit so umfangreiche Werke zu stande bringen könne.

Einmal freilich, im Jahre 1885, schien es, als ob sich auch hier ein Umschwung zu Gunsten Hartmanns vollziehen sollte. Das war, als der Kieler Professor August Krohn in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" in seinen höchst geistvollen „Streifzügen durch die Philosophie der Gegenwart" für Hartmann eintrat und den Denker, dem, wie er sich ausdrückte, „von Seiten der fachgenössischen Kritik die ihm zukommende Ehre bis jetzt versagt oder wenigstens stark verkümmert worden", seinen Fachgenossen zu empfehlen — fast könnte man sagen „wagte"; da aber die „Streifzüge" anonym erschienen, so kann man wohl nicht eigentlich von einem „Wagnis" sprechen. Ein solches wäre es aber doch wohl gewesen; denn Krohns „Würdigung" Hartmanns gestaltete sich ihm unter der Feder zu einer fast uneingeschränkten Bewunderung des Denkers, den er nicht anstand, „den bedeutendsten Philosophen

der vaterländischen Gegenwart“ zu nennen, ja, er rühmte ihn, dass er für die zweite Hälfte des Jahrhunderts den Rang des ersten deutschen Philosophen erworben habe und behalten werde, einen Rang, den man sich damals gerade vielfach beeilte, dem jüngst verstorbenen Lotze anzuweisen.

Auch Krohn machte für die Unterschätzung Hartmanns den „Druck der gegenwärtigen Epoche“ verantwortlich, „die in der Lösung ihrer eigenen Aufgaben durch keine störenden Nebengedanken aufgehalten werden will“ und sie zwingt, „das Placet des Zeitwillens für den unumstösslichen Inhalt, event. für die unüberschreitbare Grenze der wahren Erkenntnis auszugeben“. Aber er wandte sich zugleich mit aller Entschiedenheit gegen jenen „krankhaft subjektivistischen Taumel“, der über der Analyse der Verstandesformen die eigentliche Aufgabe der Philosophie aus den Augen verliert, nämlich die Welt als Ganzes zu begreifen. „Der deutsche Michel,“ schrieb er, „träumt den leersten aller seiner Träume; in grossmütiger Resignation auf die Welt hat er sich als echter Germane auf sein gesättigt individualistisches Altenteil, auf seine „Vorstellung“ zurückgezogen. Um ihn her rollen die Donner einer grandios ausschreitenden Nationalgeschichte; er vernimmt sie nicht, noch ahnt er, dass eben diese ihn zum Stupor verurteilt hat. Er denkt die Heerstrasse zur Wahrheit festzulegen, auf der auch die spätesten Geschlechter fehllos wandeln können, und ist doch nur durch eine höhere Gewalt auf einen verlegenen Seitenpfad verschlagen, wo ihm ohne Furcht und Tadel seinen Visionen nachzuleben gestattet ist. Um es kurz zu sagen: die absorbierende Bedeutung dieser modernen Erkenntnistheorie mit der voraufgegangenen Parole „zurück zu Kant“ ist ein Wahrzeichen der degradierten Stellung, die der deutschen Philosophie in einem von anderen grossen Tendenzen erfüllten Zeitalter zugefallen ist.“ Nur Hartmann hat „mit einem tiefen Sinn für die Gesammtlage unseres Kulturlebens den Genius der Spekulation zu erneuern und mit den Bedingungen der völlig veränderten Zeiten auszugleichen gesucht“, er ist „der einzige Vertreter des deutschen Geistes, der sich der mächtigen Zeit unserer politischen Regenerationen in Rat und That gewachsen gezeigt hat“. Es war das verhängnisvolle Schicksal der Hartmannschen Philosophie, dass auch dieser warme Freund

ihrer Bestrebungen, der durch seine Zugehörigkeit zur Universitätsphilosophie noch am ehesten im stande gewesen wäre, das Vorurteil gegen Hartmann zu erschüttern, ihr durch den Tod entrissen wurde.

d) Die Werke der neunziger Jahre.

Inzwischen nahm Hartmann selbst aus der ablehnenden Haltung der akademischen Kreise und der zunehmenden Teilnahmslosigkeit des grossen Publikums, das den späteren Leistungen des Philosophen nicht mehr zu folgen vermochte, keine Veranlassung, den Aufbau seiner Weltanschauung einzustellen. Rastlos, mit nie ermüdender Ausdauer arbeitete er daran, Stein auf Stein zu dem gigantischen Bauwerke seiner Philosophie hinzuzufügen, indem er gleichzeitig von der Höhe des hier erreichten Standpunktes die Tagesereignisse verfolgte und auch den in ihnen sich auswirkenden Wesensgehalt in den weltumspannenden Dom seiner Philosophie hineinarbeitete. Zu Anfang des Jahres 1890 erschien die zehnte Auflage der „Philosophie des Unbewussten" in drei Bänden. Ihr dritter Band enthielt die Schriften über „Das Unbewusste vom Standpunkte der Physiologie und Descendenztheorie", sowie die Schrift über „Wahrheit und Irrtum im Darwinismus", um dadurch die Naturforscher von neuem an ihre Pflicht zu erinnern, zu diesen Werken Stellung zu nehmen. Als sodann im gleichen Jahre 1890 der russische Staatsrat Aksakow, das Haupt der europäischen Spiritistengemeinde, die Einwände, die Hartmann in seiner Spiritismusschrift gegen die Geisterseherei gerichtet hatte, in einem umfangreichen Werke zu widerlegen suchte, liess Hartmann als Entgegnung seine Schrift über „Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome" erscheinen (1891). Zwei Jahre später, 1893, erschien seine Darstellung von „Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung", legte die innersten Triebfedern des kantischen Denkens bloss und gestaltete sich dadurch zu einer wahrhaft vernichtenden Kritik aller Bestrebungen, den kantischen Standpunkt in unserer Zeit zu erneuern und sich dabei auf die Gründe Kants zu berufen. Schon im nächsten

Jahre griff Hartmann mit seiner Schrift über „Die sozialen Kernfragen" in die viel umstrittene soziale Frage ein, während er in den „Tagesfragen" von 1896 wieder eine Sammlung von Aufsätzen allgemeineren, zum teil politischen Inhalts veröffentlichte, die bereits vorher in verschiedenen Zeitschriften erschienen waren. Das letztere gilt auch von den „Ethischen Studien" (1898), die dem Zwecke der Vertiefung, Erweiterung und Verteidigung von Hartmanns Ethik dienen, sowie von den Aufsätzen „Zur Zeitgeschichte; neue Tagesfragen" (1900). Eine Reihe von Aufsätzen über „Das Erkennen", die Hartmann 1897 in der Wiener Wochenschrift „Die Zeit" veröffentlichte (No. 146—154), bilden eine „Einleitung in die Philosophie".

Die grossartigste Frucht des Hartmannschen Geistes in den neunziger Jahren aber war die „Kategorienlehre" (1896), das fünfte Hauptwerk Hartmanns, die bedeutendste und tiefste Leistung, welche die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts überhaupt hervorgebracht hat. Gleichsam eine historisch-kritische Einleitung zu diesem Werke bildete die Darstellung von „Schellings philosophischem System" (1897), ein Versuch zugleich, das bisher einseitig auf Kant konzentrierte philosophische Interesse auf Schelling hinüberzulenken. Vor allem aber diente der Orientierung über die bisherigen Leistungen auf dem Gebiete der Kategorienlehre die zweibändige „Geschichte der Metaphysik", deren erster Teil „Bis Kant" im Jahre 1899, deren zweiter Teil, welcher die Metaphysik „Nach Kant" behandelt, im Jahre 1900 erschien. Eine ähnliche Arbeit war „Die Moderne Psychologie. Eine kritische Geschichte der deutschen Psychologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts" (1901). Sie suchte aus der Darstellung und Kritik der Psychologie der letzten fünfzig Jahre Hartmanns eigene psychologischen Ansichten neu zu stützen, vor allem auch das Prinzip des Unbewussten vor missverständlichen Auffassungen der Psychologen zu sichern und seine Bedeutung für die Lösung der psychologischen Probleme zu erweisen. Eine sachlich geordnete Übersicht seiner sämmtlichen Schriften hat Hartmann als Anhang dem zweiten Teile seiner „Geschichte der Metaphysik" beigegeben (a. a. O. 601—608).

e) Hartmann in seiner Stellung gegenüber den Zeitgenossen.

Zu der Zahl, dem Umfang und der Bedeutung dieser Leistungen Hartmanns stand freilich die Haltung der philosophischen Fachkreise noch immer in keinem Verhältnis. Nur insofern kann man in dieser Hinsicht von einer Besserung sprechen, als die Fachphilosophie in dem letzten Jahrzehnt wenigstens angefangen hat, den Denker ernst zu nehmen und ihm ihre Achtung nicht zu versagen. Denn dies hatte sie vorher weder dem Verfasser der „Philosophie des Unbewussten“, vielleicht des gedankenreichsten, geistsprühendsten und bedeutungsvollsten Werkes, das die deutsche philosophische Litteratur neben Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“ besitzt, noch, wie man aus dem Zerrbild ersah, das Th. Ziegler jüngst von der Hartmannschen Philosophie entworfen hat,[1]) der „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ gegenüber gethan. Ermisst man diese Weite des Abstandes zwischen den Bestrebungen seiner Zeit und denjenigen Hartmanns, so gehörte von Seiten des letzteren wahrlich eine ungeheure Selbstverleugnung, eine aussergewöhnliche Charakterstärke und seltene Unbekümmertheit um den Erfolg dazu, um unter solchen Umständen nicht zu verzagen und den Mut zur rastlosen Fortsetzung seiner Lebensarbeit nicht einzubüssen. Aber Hartmann besitzt alle diese Eigenschaften und er befindet sich zum Glück in einer Lage, dass seine wirtschaftliche Existenz von dem äusseren Erfolge seiner Bestrebungen unabhängig ist. Er, der äussere Ämter und Ehren ausgeschlagen hat, um sich seine wissenschaftliche Selbständigkeit nicht beschränken zu lassen, hat sich auch trotz aller gegenteiligen Behauptungen niemals dazu hergegeben, nach dem flüchtigen Ruhm des Tages zu haschen und um den Beifall des grossen Publikums zu buhlen. Er hat von jeher den Mut gehabt, die öffentliche Meinung seiner Zeit zu verachten und ihren Vorurteilen vor den Kopf zu stossen, und was man bei ihm eine Neigung zur Paradoxie genannt hat, das ist doch im Grunde nichts Anderes als die Offenheit, womit

[1]) Th. Ziegler: „Die geistigen und sozialen Strömungen des XIX. Jahrhunderts“ (1899).

er auch solche Ansichten auszusprechen gewagt hat, die ausserhalb des zufälligen Gesichtskreises seiner Zeitgenossen lagen. Als Philosoph, der mit einem Wissen ohnegleichen das geistige Leben der Zeit beherrscht, hat er in dem Durcheinander fanatischer Parteistimmen fort und fort die Stimme der nüchternen Besonnenheit erhoben, nicht aus übermütiger Laune oder mutwilliger Händelsucht, sondern aus einem inneren Bedürfnis heraus, weil er sich bei seiner völlig unabhängigen Stellung mehr als Andere verpflichtet fühlte, so undankbare Aufgaben in Angriff zu nehmen. So hat er durch seine Kritik der abstrakten Ideale des Liberalismus und den Hinweis auf die Gefahr der Demokratie und den Niedergang der Volksvertretung die liberalen Parteien nicht weniger gegen sich aufgebracht, wie er sich durch seine radikale Stellung in der religiösen Frage bei den Konservativen in Verruf gebracht hat. Er ist dem modischen Individualismus mit Gründen zu Leibe gerückt, gegen die es keine Verteidigung giebt, und hat den Sozialismus mit derselben schneidigen Dialektik bekämpft, wie alle humanitären Bestrebungen, welche darauf abzielen, die Eudämonie der Menschen auf Kosten der Kulturentwicklung zu befördern, ja, er hat in einer Zeit, wo fast alle Theoretiker mehr oder weniger zum Sozialismus hinneigen, sich zum entschiedensten Verfechter der kapitalistischen Wirtschaftsordnung aufgeworfen und sich dadurch die Sozialisten aller Schattierungen zu unversöhnlichen Gegnern gemacht. Als Skeptiker gegenüber der gegenwärtigen Entwickelung der Frauenfrage hat er Mittel zu deren Lösung vorgeschlagen, die bei Frauen und Männern die gleiche Entrüstung hervorgerufen haben (Junggesellensteuer). Als unparteiischer Beurteiler der Judenfrage hat er es keiner Seite recht gemacht, durch seine Behandlung des Spiritismus bei Freunden und Gegnern des letzteren angestossen und die wissenschaftlichen und litterarischen Kliquen dadurch gegen sich aufgebracht, dass er ihnen die bittersten Wahrheiten gesagt hat. Er hat bei seiner Behandlung der brennenden Zeit- und Tagesfragen sich nie darum bekümmert, ob er es der Menge recht machte, sondern sich immer nur von rein sachlichen Rücksichten leiten lassen, und wenn man ihm einen Vorwurf machen kann, so ist es der, sich vielfach zu deutlich offenbart und auf die Vorurteile der Welt nicht genügend Rücksicht

genommen zu haben. Als eudämonologischer Pessimist jedoch, der selbst zu viel von den Menschen erfahren hat, um ihr Lob oder ihren Tadel allzuhoch zu werten, empfindet er den Mangel an wirklich innerlicher Teilnahme von Seiten seiner Zeitgenossen keineswegs, wie Schopenhauer, als ein persönliches Missgeschick. Er nimmt keinen Grund zur Klage aus dem Umstand, dass der merkwürdige Erfolg seines Erstlingswerkes seinem weiteren Schaffen nicht zu teil geworden ist, obschon erst seine späteren Werke ihn recht eigentlich auf der Höhe seines Könnens zeigen und er in ihnen das Beste und Tiefste niedergelegt hat, was jemals ein Philosoph seinen Zeitgenossen zu sagen gehabt hat. Als evolutionistischer Optimist lebt er der Überzeugung, dass das wahrhaft Wertvolle seiner Leistungen für die Menschheit nicht verloren gehen, sondern zur rechten Zeit seine Früchte tragen werde, auch wenn er es selbst nicht mehr erleben sollte, dass sich auch für sein grosses Werk jenes Dutzend Leser finden werde, in welchen seine Gedankenkeime auf fruchtbares Erdreich fallen und weiterwuchern; und weil es ihm um das innerliche Fruchttragen seiner Leistungen, nicht um den äusserlichen Erfolg zu thun ist, darum ist es ihm selbst auch ziemlich gleichgültig, ob ausser jenem Dutzend auserwählter Leser noch hundert oder tausend oder zehntausend weitere unberufene Leser seine Bücher zur Hand nehmen oder kaufen mögen.

Und so ist es denn aus seiner eigenen innersten Überzeugung heraus gesagt und für Hartmann überaus charakteristisch durch seinen Gegensatz zu Schopenhauers Ansicht in diesem Punkte, wenn er in seinem Aufsatze „Über Schriftstellerei, Erfolg und Kritik“ in den „Tagesfragen“ vom Talente fordert, „dass es sein Licht nicht unter den Scheffel stelle, sondern mit dem geliehenen Pfunde wuchere, nicht hastig oder überangestrengt, sondern ruhig und stetig und gleichmässig“. „Man darf von ihm verlangen“, sagt er, „dass es sein Bestes der Welt nicht entziehe unter dem Vorwand, dass die Welt doch keine Anerkennung dafür habe und ihm keinen Lohn oder Gewinn zu teil werden lasse. Beides ist ein kleinlicher, des Talents unwürdiger Standpunkt. Es ist nicht nötig, dass jede Zeile noch nass, wie sie vom Schreibpult kommt, gedruckt werde; denn die Eitelkeit der Ungeduld soll dem wahren Talent ebenso fremd sein, wie die

Eitelkeit der Ruhmsucht oder die geschäftliche Gewinnsucht. Es kommt nicht darauf an, ob eine Leistung zehn Jahre früher oder später an die Öffentlichkeit gelangt, aber es kommt darauf an, dass der wirklich Berufene seine Leistungen der Öffentlichkeit nicht dauernd vorenthält und spätestens nach seinem Tode für Veröffentlichung nach Kräften Sorge trägt. Kleinlich aber ist es, wenn ein bereits erprobtes Talent sich bloss durch Empfindlichkeit über kränkende Misserfolge bestimmen lässt, alle weiteren Veröffentlichungen bei seinen Lebzeiten aufzugeben und dem Zufall nach seinem Tode zu überlassen; noch kleinlicher, wenn das blosse Ausbleiben des von früheren Werken erwarteten Ruhmes und Gewinnes den Autor zum schmollenden Schweigen bringt, obwohl ihn äusserlich nichts hindern würde, mit immer neuen Werken hervorzutreten. Es ist eine Ehrenpflicht der wirklichen Talente, sich nicht von einem kleinlichen Missmut über erfolglose Konkurrenz niederdrücken zu lassen, sondern ruhig weiter zu arbeiten und weiter zu veröffentlichen, damit nicht der litterarische Markt ausschliesslich den vordringlichen Schreiern und geriebenen Spekulanten auf den Zeitgeschmack eingeräumt werde, die ohnehin schon auf demselben in der Überzahl sind und die Herrschaft führen“ (a. a. O. 237 ff.).

f) Persönliches.

Am 23. Februar 1892 vollendete Hartmann sein fünfzigstes Lebensjahr. Es war keine Feier im grossen Stil, wie sie sonst wohl an einem solchen Tage einem hervorragenden Manne der Wissenschaft dargebracht zu werden pflegt, keine glänzende Versammlung berühmter Namen, keine festliche Tafel, es fehlten alle volltönenden Anreden und äusserlichen Ehrungen. Dazu reichte die Zahl derjenigen nicht aus, die der Geisteswelt des Philosophen innerlich nahe standen; sie war überdies durch dessen zarte Gesundheit ausgeschlossen und wäre auch kaum nach Hartmanns Sinne gewesen, der ein abgesagter Feind alles Kultus der Persönlichkeit, am meisten aber seiner eigenen ist. Im engsten Kreise seiner Familie und einiger weniger Freunde überschritt er die Grenze, wo die Schaffenskraft der meisten Andern schon zu ermatten pflegt und das Alter bald anfängt, seinen Schatten vorauszuwerfen. Unter den bezüglichen Ver-

öffentlichungen jenes Tages ist die wichtigste Max Schneidewins „Offener Brief an E. v. Hartmann“. Man kann nicht auf einem ähnlich geringen Raume die wissenschaftlichen Verdienste Hartmanns besser in das rechte Licht setzen und der Bewunderung für den Denker einen schöneren und zugleich taktvolleren Ausdruck verleihen, als es hier in dieser warmherzigen kleinen Schrift geschah, die daher auch zur ersten Einführung in die Hartmannsche Philosophie vor allen geeignet und noch längst nicht nach Gebühr gewürdigt ist.

Seit der Mitte der achtziger Jahre lebt Hartmann in Gross-Lichterfelde bei Berlin, wohin er sich vor dem Lärm und dem zunehmenden Verkehrsgetriebe der Hauptstadt geflüchtet und wo er sich ein gemütliches Heim errichtet hat. Über sein Privatleben ist nichts weiter zu berichten. „Für mein Leben,“ schrieb Hartmann vor einiger Zeit, „ist ja gerade das charakteristisch, dass es sich im Arbeitszimmer, in der Familie und im engen Freundeskreise abspielt, also ganz privaten, intimen und stillen Ganges verläuft. Das Geräusch der Welt klingt wohl von aussen durch Zeitungen, Journale, Besucher, Briefe und Litteratur an mich heran; aber ich trete nie in dasselbe hinein, werde nie von ihm betäubt, angesteckt oder mitgerissen, sondern bewahre mir immer die ruhige Betrachtung aus dem stillen Winkel. Mein Interesse an den Dingen bethätige ich ab und zu durch Aufsätze, aber ich spiele nicht mit unter den Handelnden, sodass ich von dem unmittelbaren Einfluss der Personen, Gruppen, Kliquen und Parteien unberührt bleibe. Nicht weltfremd, aber weltabgeschieden, kein Einsiedler, sondern innig verwachsen mit der Familie, widme ich mich in meiner reichlichen Musse der Erziehung und Ausbildung meiner Kinder, nehme an allem teil, was sie bewegt, und werde dabei unterstützt von einer wahlverwandten Gattin. Was ich erlebt habe, liegt in meinen Schriften nach ihrer chronologischen Reihenfolge, daneben in der Entwicklung meiner Kinder, soweit ich an ihr beteiligt war. Ob ich die Wohnung im Ort wechsele, ob ich dann und wann Schnupfen oder Husten gehabt habe, oder wo mich gerade der Rheumatismus zwickt, das ist doch gleichgültig.“

Wer diese Worte liest, der wird nicht leicht auf den Gedanken kommen, dass er es mit dem konsequentesten Vertreter

des Pessimismus in unserer Zeit zu thun hat. In der That würde auch nichts verkehrter sein, als sich Hartmann als einen grämlichen und mürrischen Menschen vorzustellen. Hat doch dieser selbst in seiner Autobiographie gesagt: „Mit dem Pessimismuskapitel (der „Philosophie des Unbewussten") habe ich mir für immer den Weltschmerz als solchen vom Halse geschrieben und ihn in ein objektives affektloses Wissen vom Elend des Daseins geläutert, dadurch aber auch die ungetrübte Heiterkeit des im Äther des reinen Gedankens schwebenden und von ihm aus die Welt und sein eigenes Leid wie ein fremdes Untersuchungsobjekt betrachtenden Philosophen mir zurückerobert." Das Wort eines Freundes von Hartmann: „Wenn man einmal zufriedene und heitere Gesichter sehen will, so muss man zu den Pessimisten gehen," dies Wort wird jeder bestätigt finden, der das Glück hat, den Philosophen in seinem eigenen Heim kennen zu lernen.

Bei seinem Eintritt in das behaglich ausgestattete Wohnzimmer wird sich ein Mann mit scheinbarer Leichtigkeit von einem Ruhebett erheben und ihm entgegenkommen, dessen Schritte bei oberflächlichem Hinsehen von seinem Leiden kaum etwas verraten. Nach dem mächtigen Kopf, der breiten Stirn und dem lang herabwallenden dunklen Barte wird er, wie auch Heymons bemerkt, auf eine imposante Figur schliessen und überrascht sein, wenn Hartmann sich aufgerichtet hat, eher eine untersetzte Persönlichkeit vor sich zu sehen. Dies Missverhältnis zwischen Kopf und Rumpf wird aber völlig ausgeglichen, wenn Hartmann, wie er es zu thun pflegt, alsbald sein Lager wieder aufsucht und eine halb liegende Stellung einnimmt. Von diesem Moment an vergisst der Besucher gänzlich das körperliche Gebrechen Hartmanns, um dafür nunmehr durch den milden Glanz seiner wunderbaren grossen Augen gefesselt zu werden, die bis auf den Grund der Dinge scheinen blicken zu können und sich mit dem Ausdruck unendlicher Güte und Liebenswürdigkeit gleichsam prüfend in die Seele des Fremden senken. Nur Bismarck besass Augen von demselben eigentümlichen Zauber, wenngleich mit einem ganz verschiedenartigen Ausdruck. Wer diese Augen mit ihrem Blick einmal gesehen hat, wird sie nie wieder vergessen: den kraftvoll und energisch unter den buschigen Brauen hervorblitzenden Blick des grössten Staatsmannes des

Jahrhunderts, aus dem die höchste Intensität des Willens sprach, und die ruhige Klarheit im Blick unseres grössten Philosophen, dessen Auge dem Eindruck der Dinge weit geöffnet ist und unwillkürlich den Gedanken an das „ewige Weltauge“ Schopenhauers, den reinen Spiegel der Ideen, wachruft.

Und wenn nun der Besucher die erste Befangenheit überwunden hat und das Gespräch in die richtige Bahn gelenkt ist, so wird er überrascht sein, in dem Metaphysiker Hartmann einen Menschen zu finden, dem nichts Menschliches fremd ist, der sich teilnamsvoll um das Geschick und die Interessen der Anderen bekümmert, der fröhlich ist mit den Fröhlichen und ebenso gut über eine launige Redewendung oder einen guten Witz mitlacht, wie nur irgend einer, einen Menschen, der auch für die verletzendsten Äusserungen seiner Gegner ein entschuldigendes Wort, ein begütigendes Lächeln hat und immer bereit ist, dem Anderen mit seinem Rate zur Hand zu gehen. Was aber den Besucher am meisten in Erstaunen versetzen wird, ist die beinahe unermessliche Wissensfülle, aus der Hartmann mit immer vollen Händen schöpft. Mag das Gespräch sich um allgemein menschliche, politische, wirtschaftliche, wissenschaftliche oder künstlerische Fragen drehen, immer weiss er sich darüber mit tief in das Wesen der Sache eindringenden und treffenden Redewendungen auszulassen, und wo die verschiedensten Meinungen auseinandergehen, da findet er das vermittelnde Wort. Man empfängt den Eindruck, dass dieser Mann, der sich so ganz ohne Prätension, mit der Bescheidenheit des Genies und ohne Manieriertheit giebt, das ganze Wissen seiner Zeit beherrscht und mit spielender Leichtigkeit die verschiedenartigsten Dinge auf einander zu beziehen und dadurch in immer neue Beleuchtung zu rücken weiss. Am wohlsten aber ist ihm offenbar, wenn der Gedanke sich über das Niveau des empirischen Seins erhebt und das Gespräch sich den höchsten Fragen der Philosophie und Metaphysik zuwendet. Dann leuchtet ein inneres Feuer aus seinen Augen, der sonst so kühle und zurückhaltende Denker wird lebhaft und gesprächig und führt den Besucher in Regionen mit sich fort, wo alles Gewöhnliche und Irdische unter ihm zurückbleibt.

Das System.

Erstes Buch.

Die Grundlagen des Systems.

A. Einleitung:

Die Philosophie des Bewussten und das Prinzip des Unbewussten.

Hartmann ist, wie man ihn zu nennen pflegt, der Philosoph des Unbewussten. Ohne Zweifel hat gerade dieser sein Centralbegriff das Verständnis des Hartmannschen Systems bisher am meisten erschwert und vor allem dazu beigetragen, dass dasselbe noch keine Wurzeln im allgemeinen Zeitbewusstsein geschlagen hat. Das häufige Missverständnis, als ob das Unbewusste eine blosse „eigensinnige Schrulle" des Philosophen ohne sachliche Motivierung sei, hätte offenbar gar nicht entstehen und sich allen Belehrungen zum Trotz erhalten können, wenn Hartmann nicht mit jenem Begriff des Unbewussten einer weit verbreiteten Ansicht widersprochen und seinen Zeitgenossen eine radikale Änderung ihrer bisherigen Denkweise zugemutet hätte. In der That ist die gesammte moderne Philosophie, soweit sie nicht Materialismus ist, recht eigentlich Philosophie des Bewussten. Diesen Charakter aber verdankt sie keinem anderen als Descartes.

Es war die grosse welthistorische That des Descartes, dass er die wissenschaftliche Erkenntnis, die mit dem Zusammenbruche der Scholastik ihren Grund und Halt verloren hatte, auf

einen neuen festen Boden hinüberführte. Jener Zeitraum von nahezu zweihundert Jahren, der zwischen der Wiedererweckung der Antike und dem Auftreten des französischen Denkers liegt, hatte gerade ausgereicht, die Unhaltbarkeit der Scholastik nachzuweisen und das Bedürfnis nach einer neuen Weltanschauung allgemein zu machen. Die grossen wissenschaftlichen Entdeckungen zu Beginn der Neuzeit hatten das bisherige Weltbild völlig umgestaltet und wichtige Bausteine zur Aufrichtung einer neuen Gedankenwelt geliefert. Aber die Weltanschauungen des Altertums, die man aus der Vergessenheit wieder hervorgezogen und der mittelalterlichen Scholastik entgegengestellt, hatten doch mehr dazu gedient, die Kluft zwischen der Zeit ihrer Entstehung und der veränderten Gegenwart offenbar zu machen, als dass man bei ihnen ein wirkliches Genüge hätte finden können. Da richtete Descartes mitten in den wogenden Nebeln des Eklektizismus und Skeptizismus, in denen seine Zeit ihren Weg zu einer neuen Erkenntnis zu verlieren drohte, das Wahrzeichen seines Cogito ergo sum empor und liess es in der Sonne seines klaren Geistes funkeln.

Cogito ergo sum! Das bedeutet, dass Ich, der Denkende, real, dass mein Ich, mein Selbstbewusstsein kein blosser Gedanke, sondern zugleich der substantielle Träger der Denkfunktion ist, dass überhaupt das Bewusstsein eine reale und substantielle, d. h. wesenhafte und selbständige, Bedeutung hat und dass, weil im Ichgedanken Bewusstsein und Sein, Vorstellung und Gegenstand, Ideelles und Reales identisch sind, diese Identität den eigentlichen Kern, das metaphysische Wesen der Dinge ausmacht. Mit dieser Behauptung ist Descartes der Begründer der neueren Philosophie geworden. Wie verschiedenartig auch die Wege waren, welche die Denker nach ihm gewandelt, und zu wie abweichenden Ergebnissen sie dabei gelangt sind: das Cogito ergo sum ist stets die unerschütterliche Grundlage aller ihrer Untersuchungen gewesen, an der Annahme zu zweifeln, dass das Bewusstsein ein Reales und Wesenhaftes, der unbegründbare Grund und die schöpferische Kraft des Weltinhalts sei, das ist ihnen niemals in den Sinn gekommen. Mochten diese Philosophen, als Rationalisten, den gesammten Weltinhalt aus Begriffen herausspinnen, oder mochten sie, als Empiristen, die Erfahrung als ein-

zige Quelle aller Erkenntnis betrachten: es war die Identität des Seins und Denkens, was die Einen dazu veranlasste, ihre Begriffe für real zu halten, und die Anderen bewog, das Bewusstsein für einen leeren Behälter anzusehen, in den aller Inhalt von aussen hereinkommt. Mochte Berkeley behaupten, dass es so viele reale Wesenheiten giebt, wie es Iche giebt, oder Leibniz das gesammte Sein als eine Vielheit von Ichen oder Monaden deuten, mochte der subjektive Idealismus Kants und Fichtes die ganze Welt als Vorstellung in die Form des Bewusstseins einsperren oder der Bewusstseinsidealismus und Positivismus die Behauptung aufstellen, dass der unmittelbare Bewusstseinsinhalt als solcher das Reale sei: immer lag diesen verschiedenen Möglichkeiten das Cogito ergo sum zu Grunde. Es war die Annahme der Identität von Denken und Sein, wie sie unmittelbar durch das Ich verbürgt schien, die Spinozas geometrische Substanzenlehre begründete, in der Identitätsphilosophie eines Schelling ihren grossartigsten Ausdruck fand und in Hegels absolutem Idealismus den Weltprozess als die Selbstbewegung des Begriffs erkennen lehrte. Die ganze philosophische Gedankenentwickelung seit Descartes ist nur die fortschreitende Auseinanderlegung und selbständige Durcharbeitung derjenigen begrifflichen Möglichkeiten, die implicite bereits im Cogito ergo sum enthalten waren,[1]) und es bestätigt sich somit der Ausspruch, dass die gesammte neuere Philosophie ihrem Wesen nach nichts Anderes als Philosophie des Bewussten ist.

Man schreibt die traurige Lage der Philosophie im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts gewöhnlich dem Umstande zu, dass die spekulative Philosophie im Hegelschen System sich selbst überschlagen und die Philosophie dadurch um allen wissenschaftlichen Kredit gebracht habe. Aber die Hegelsche Philosophie war nur eine ganz konsequente Folgerung aus dem Cogito ergo sum, die notwendig einmal gezogen werden musste und die nur dadurch eine so grosse Bedeutung erlangen konnte, dass sie aussprach, was von vornherein in jenem Grundsatz des Descartes beschlossen lag, nämlich die unmittelbare Identität von Sein und Denken. Die Hegelsche Philosophie war der höchste Ausdruck

[1]) Vgl. mein Werk: „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik“ (1897).

des eigenen Bestrebens des Descartes, den gesammten Weltinhalt aus Begriffen, a priori und darum mit apodiktischer Gewissheit abzuleiten. Als dieses System aus den Fugen ging, da war das nicht der Zusammenbruch einer einzelnen, beliebigen Philosophie, sondern es war der Untergang einer ganzen Weltanschauung, die zwei Jahrhunderte hindurch die europäische Menschheit beherrscht hatte, der Anschauung, dass im Bewusstsein selbst das Wesen und der Grund des realen Seins unmittelbar gefunden werden könne. Die Philosophie nach Hegel musste von ihrer früheren Höhe heruntersinken, weil alle Möglichkeiten, aus dem Cogito ergo sum eine neue Weltanschauung herauszuklauben, im bisherigen Entwickelungsgange der Philosophie erschöpft waren, und sie trotzdem nicht von der Ansicht lassen wollte, dass das Bewusstsein den Grund und die Quelle aller Dinge bilde. Die Wahrheit dieser Voraussetzung war durch die Absurdität der Konsequenzen widerlegt, die Hegel mit genialer Kühnheit aus ihr gezogen hatte, die Unmöglichkeit, auf ihr eine haltbare philosophische Weltanschauung aufzubauen, war durch die bisherige Entwickelung bewiesen worden, und trotzdem bestand der Glaube an dieselbe unerschüttert fort und nötigte dazu, den Stein des Sisyphus immer von neuem den Berg hinaufzurollen.

Dass diesem nur zuviel beackerten und steril gewordenen Boden selbst grössere Talente keine wahrhaft originalen Geistesfrüchte abgewinnen konnten, darüber wird sich derjenige nicht wundern, der den Hegelschen absoluten Idealismus als den höchsten Ausdruck des Cogito ergo sum begriffen hat. Was nach Hegel sich auf dem Boden jenes Grundprinzips anbaute, war naturgemäss ein Epigonentum, ein schwächlicher Eklektizismus ohne rechtes Vertrauen zu sich selbst und ohne Tiefe, eine Philosophie, die uns umsoweniger Sympathie abgewinnen kann, als sie im Zeitalter der politischen Reaktion ein Bündnis mit der Theologie einging und das Cogito ergo sum dazu missbrauchte, das Bewusstsein und die Persönlichkeit Gottes zu beweisen. Diesem sogenannten spekulativen Theismus gegenüber, wie er im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts die Katheder inne hatte und den Anblick der völligen Ratlosigkeit und Zerfahrenheit, welchen die damalige Philosophie darbietet, nur verstärkte, war es freilich ein Fortschritt, wenn die Forderung, auf Kant

zurückzugehen, die Philosophie wieder zur Besinnung auf ihr eigentliches Wesen brachte. Denn die erneute Anknüpfung an Kant zerriss wenigstens das unnatürliche Bündnis zwischen Philosophie und Theologie, brachte die Philosophie auf ihren eigenen Weg zurück und bewahrte sie vor dem Versinken in völlige Unphilosophie und theologische Scholastik. Allein dass man die Rettung nur in der Rückkehr zu einem Standpunkte suchte, seit dessen Begründung nahezu hundert Jahre verflossen waren, das war doch der deutlichste Beweis dafür, wie unfähig die Philosophie des Bewussten war, von ihrem Standpunkte aus zu einer neuen Stufe der philosophischen Entwickelung fortzuschreiten. Eine wirklich originale Leistung, von der man sagen könnte, dass sie der Spekulation eine neue Perspektive eröffnet habe, ist daher auch bei allen diesen Philosophen des Bewussten nicht zu finden, und zwar nicht bloss zufälliger, sondern prinzipieller Weise, weil das Bewusstsein bereits, wie eine Traube, ausgepresst war und aus der dürren Schale kein Saft mehr gewonnen werden konnte.

Dieser ganzen Philosophie des Bewussten nun steht die Hartmannsche Philosophie des Unbewussten in direktem Gegensatze gegenüber. Ihr ist das Bewusstsein kein Primäres und Wesenhaftes, sondern ein Sekundäres, die Erscheinung eines wesenhaft Realen, das selbst über alle Grenzen des Bewusstseins hinausliegt. Sie leugnet mithin die Identität von Bewusstsein und Sein und kehrt sich mit aller Entschiedenheit gegen die Annahme, als ob das Reale irgendwie ins Bewustsein hineinragen und daher von diesem unmittelbar erkannt werden könne. Sie betont, dass alles, was unmittelbar Inhalt des Bewusstseins ist, eben deshalb auch Bewusst-Sein, d. h. ein Ideelles, und also kein Reales ist. Sie kehrt mithin das ganze bisherige Verhältnis zwischen Sein und Bewusstsein um, und während das Reale nach der früheren Ansicht nur kraft der schöpferischen Aktivität des Bewusstseins als Inhalt des letzteren existieren soll, erklärt sie das Bewusstsein für absolut unproduktiv, für ein passives Produkt des unbewussten Realen. Sie bedeutet mithin den völligen Bruch mit dem Cogito ergo sum, die Losreissung von der Vergangenheit, die Inaugurierung einer neuen Epoche des philosophischen Denkens.

Die Philosophie des Bewussten, die heute noch allgemein in Geltung steht, pflegt die neue Epoche von Kant her zu datieren, und sie hat Recht, insofern Kant die Aufklärer, welche diese Thatsache zu vergessen drohten, von neuem auf das Cogito ergo sum, als die vermeintliche Grundlage der Philosophie, hingewiesen und die schöpferische Thätigkeit des Bewusstseins wieder in den Mittelpunkt der Philosophie gerückt hat. Dem Materialismus der Naturforscher gegenüber, die im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts die Herrschaft der Philosophie an sich zu reissen strebten, war es daher ganz berechtigt, gleichfalls wieder an die Priorität des Bewusstseins vor der Materie zu erinnern. Aber jene grosse Leistung Kants hat doch eben nur eine relative Bedeutung, nämlich für die Philosophie des Bewussten, und nur innerhalb der letzteren gebührt Kant der Ruhm, eine neue philosophische Epoche eingeleitet zu haben. Die Hartmannsche Philosophie des Unbewussten dagegen räumt mit der gesammten Philosophie des Bewussten als solchen auf und stellt somit in einem noch viel höheren Sinne einen Einschnitt in der Entwickelung des modernen Denkens dar, als man dies von der Kantischen Philosophie behaupten kann. Nicht mit Kant, sondern mit Descartes muss man Hartmann vergleichen, wenn man den richtigen Gesichtspunkt für seine Würdigung gewinnen will: wie jener die Philosophie des Bewussten, so hat dieser die Philosophie des Unbewussten eingeleitet. So versteht man den Widerstand des modernen Geistes gegen die Hartmannsche Philosophie in seinem letzten Grunde. Denn dieser sogenannte moderne Geist ist 30 Jahre hinter der Entwickelung zurückgeblieben, er ist ganz unmodern, sofern er noch immer an der Priorität des Bewustseins festhält. Er hat nicht gemerkt, dass diese Idee die Grenze ihrer Elastizität schon längst überschritten hat und kämpft nur um sein eigenes Leben, wenn er sich gegen die Einsicht sträubt, dass die Hartmannsche Philosophie des Unbewussten die prinzipielle Überwindung aller Philosophie des Bewussten darstellt.

Freilich darf man die Sache nicht so verstehen, als ob jene Philosophie die Beziehungen zur Vergangenheit gewaltsam abgerissen, als ob Hartmann, ein zweiter Herostrat, die Brandfackel gleichsam mutwillig in den Tempel der Philosophie des

Bewussten geschleudert habe. Der Ablauf der Entwickelung ist in der Philosophie so gut, wie in den übrigen Wissenschaften, ein stetiger: philosophische Gedanken brauchen Zeit zum Wachsen und sind schon lange keimhaft vorhanden, ehe sie an das Licht hervortreten und als reife Früchte vom Baume der Erkenntnis fallen. So hat auch Hartmann mit seinem Prinzip des Unbewussten nur einen Gedanken ausgesprochen, der gleichsam „in der Luft lag", auf den, wie Volkelt in seiner Schrift „Das Unbewusste und der Pessimismus" gezeigt hat, fast sämmtliche Richtungen der Philosophie von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart hinstreben, der aber freilich erst offen hervortreten und von da an eine immer grössere Bedeutung erlangen konnte, nachdem Descartes mit seinem Cogito ergo sum den Gegensatz desselben, das Bewusstsein, ausdrücklich zum Prinzip erhoben hatte.

Hartmann selbst hat in seinem Erstlingswerke in einem Kapitel über seine „Vorgänger in Bezug auf den Begriff des Unbewussten" keinen Geringeren als Leibniz als denjenigen bezeichnet, der zuerst diesen Begriff in die Philosophie eingeführt und einen weitgehenden Gebrauch von ihm gemacht habe, und er bekennt freudig, dass er die ersten Anregungen zu seinen eigenen Untersuchungen über das Unbewusste der Lektüre des Leibniz zu verdanken habe. Einen viel weitergehenden Gebrauch als Leibniz aber hat Kant vom Unbewussten gemacht, nicht bloss in seiner Anthropologie, sondern auch in seiner Vernunftkritik, wenn er den chaotischen Stoff unserer Empfindungen durch apriorische, vorempirische und vorbewusste Intellektualfunktionen geordnet werden lässt, die als solche selbst nicht ins Bewusstsein fallen können. Fichte brauchte nur an die Stelle des individuellen Ich, das bei Kant den Träger der Intellektualfunktionen bildet, das absolute Ich zu setzen und Schelling diesem Träger das Bewusstsein abzuerkennen, so war damit jenes „ewig Unbewusste" gewonnen, was nach Schelling „die unsichtbare Wurzel der Natur und des Geistes" und den „Grund zugleich der Gesetzmässigkeit wie der Freiheit" bildet. Dass vor allem aber auch die Hegelsche Philosophie eine unbewusste Philosophie des Unbewussten ist, sofern die logische Idee bei Hegel sich nur deshalb in die Natur ent-

äussert, um im Geiste als Bewusstsein wieder aufzustehen und dadurch zur absoluten, d. h. sich selbst wissenden, Idee zu werden, das hat Volkelt in seiner genannten Schrift eingehend dargethan und habe ich selbst in meiner „Deutschen Spekulation seit Kant" an Hegels Gotteslehre nachgewiesen. Am wenigsten jedoch braucht man die Leser Schopenhauers daran zu erinnern, wie tief gerade dieser Denker von dem Gedanken des Unbewussten durchdrungen ist: ist es doch eine Grundlehre seiner Philosophie, dass der blinde, d. h. unbewusste, Wille sich nur deshalb ein Gehirn schafft, um sich in diesem das Licht des Bewusstseins anzuzünden. Hiernach ist es kein Wunder, dass der Begriff des Unbewussten, der zunächst in der Metaphysik aufgetaucht war und sich hier eine immer grössere Bedeutung verschafft hatte, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auch in die Psychologie Eingang fand und die grundlegende Wichtigkeit dieses Begriffs immer mehr erkannt wurde. Welche energischen und umfassenden Versuche zur Bearbeitung desselben von den Psychologen damals schon gemacht wurden, und wie erst mit dem Erscheinen der „Philosophie des Unbewussten" in dieser Beziehung ein völliger Umschwung der Stimmung eintrat, das hat Hartmann selbst in seiner „Modernen Psychologie" dargelegt und dort zugleich auch die Gründe dieses Umschlags angegeben (114 ff.).

Es ist nach alledem wirklich kein zufälliger Einfall, keine blosse „Marotte" Hartmanns, wenn er auf der Unbewusstheit seines Grundprinzips besteht. Er hat damit vielmehr nur einen Gedanken offen ausgesprochen, der sich mit wachsender Bestimmtheit durch die ganze neuere Philosophie seit Leibniz hindurchzieht. Freilich steht derselbe bei den erwähnten Vorgängern Hartmanns, Metaphysikern sowohl wie Psychologen, in einem unbestreitbaren Widerspruch zu ihrer Grundannahme, wonach, wie bei Leibniz, Kant und Fichte, das Wesen des Realen das Bewusstsein sein, oder, wie bei Schelling, Hegel und Schopenhauer, das Bewusstsein sich des Realen unmittelbar durch intellektuelle Anschauung soll bemächtigen können. Aber dieser Widerspruch gegen das Grundprinzip ist gerade auch dasjenige Moment, welches die Philosophie des Bewussten von innen her aufhebt, und die ganze Entwickelung dieser

Philosophie besteht eben darin, dass der Widerspruch immer klarer zum Bewusstsein gebracht, dem Unbewusstsein immer mehr, dem Bewusstsein immer weniger eingeräumt wird. Das Unbewusste, einmal ins Bewusstsein aufgenommen, nimmt eine Provinz des letzteren nach der anderen in Beschlag, es wächst, wie der Pudel, den Faust in sein Zimmer eingelassen hat, ins Riesenhafte und sprengt den Rahmen des Bewusstseins auseinander, um selbst an dessen Platz zu treten.

Es ist also nicht etwa ein unlogischer Sprung, was wir in diesem Übergange von der Philosophie des Bewussten zu derjenigen des Unbewussten vor uns haben, sondern eine völlig logische und allmähliche Entwickelung. Wie alle Entwickelung innerhalb der Geisteswelt, vollzieht dieselbe sich in der Weise, dass der in einem Prinzip von Anfang an steckende Widerspruch das treibende Moment zur Entfaltung aller implicite in ihm enthaltenen Möglichkeiten bildet und dadurch zur Aufhebung des ersten Prinzips und zum Aufsuchen eines neuen hinführt. Es ist auch nicht etwa ein Abspringen von der geraden Linie der Entwickelung und Einschlagen eines Seitenpfades, sondern ein Fortschreiten in derselben Richtung, die von vornherein auf die Erreichung dieses Zieles hinstrebt. So gewiss ein derartiges Fortschreiten zugleich ein Aufwärtssteigen, ein Hinstreben von einem Niederen zu einem Höheren ist, so gewiss ist das Prinzip des Unbewussten das Höhere und die Wahrheit des Bewusstseins, so gewiss ist mit dem Erreichen dieser Stufe *eine neue Epoche der philosophischen Entwickelung* eingeleitet. Jene anderen Philosophen, die vor Hartmann mit dem Unbewussten operierten, waren sich nur noch nicht über die Bedeutung und die Tragweite dieses Begriffes klar, weil sie prinzipiell noch auf dem Boden der Philosophie des Bewussten standen. Darum sind nicht sie, sondern ist erst Hartmann der eigentliche Begründer der Philosophie des Unbewussten.

B. Methodenlehre.

Was die Philosophie des Bewussten ins Leben gerufen hat, das waren vor allem methodologische Erwägungen. Der Gedanke, dass ein Fortschritt in der Wissenschaft nur durch die Anwendung der richtigen Methode ermöglicht werden und die neue Weltanschauung sich nur dadurch an die Stelle der früheren Scholastik setzen und gegen die letztere behaupten könne, dass sie auf einem sicherern Boden als die Offenbarung gegründet sei, dieser Gedanke war in Descartes, dem Begründer des Rationalismus, nicht weniger lebendig als in Baco von Verulam, dem Begründer des Empirismus. Das Suchen nach der richtigen Methode spielt denn auch bei beiden die gleich grosse Rolle und zieht sich durch die gesammte neuere Philosophie bis auf die Gegenwart hindurch. Aus dem Wunsche heraus, der Philosophie eine Sicherheit zu verleihen, worin sie es mit der Mathematik aufnehmen könne, behauptete Descartes in seinem Cogito ergo sum die Identität des Seins und des Bewusstseins resp. Denkens, um aus diesem obersten Grundprinzip die Bestimmungen der Weltanschauung in deduktiv-mathematischer Weise ableiten zu können. Und wenn Locke im Anschluss an Descartes das Bewusstsein für eine leere Tafel erklärte, die nur von der Erfahrung beschrieben werden könne, so geschah das gleichfalls nur, um der von Baco geforderten induktiven Methode den nötigen philosophischen Unterbau zu liefern.

Methodenlehre und Prinzipienlehre stehen also schon bei diesen Begründern der neueren Philosophie in einem so engen

Zusammenhange, dass die eine nur der anderen zur Stütze dient. Wie die Induktion auf dem Standpunkte der Philosophie des Bewussten die Auffassung des Bewusstseins als einer leeren Form bedingt, so bedingt die Deduktion die Annahme der Identität von Denken und Sein und umgekehrt. Wie aber die Induktion, wenn das Bewusstsein eine blosse leere Form ist und allen seinen Inhalt von der Erfahrung empfängt, nicht über den Umkreis der Erfahrung hinausführt, so führt die Deduktion bei der Annahme der Identität vom Denken und Sein konsequenterweise nicht zur Erfahrung hin, weil die Erfahrung an fast allen Punkten den Gegensatz zum reinen abstrakten Denken darstellt. Wenn ein auf jenem Boden begründeter Empirismus die Möglichkeit der Metaphysik verneinen muss, so vermag der auf jene Identität gegründete Rationalismus über metaphysische Gedankenwelten und Luftschlösser nicht hinauszukommen.

Als mit dem Zusammenbruche des Hegelschen Systems der Rationalismus den Todesstoss erhielt, da wurde mit ihm auch zugleich das Ansehen der deduktiven Methode zu Grabe getragen. Es schien selbstverständlich, dass auch die Philosophie sich der Induktion bedienen müsse, deren Anwendung die Naturwissenschaften so glänzende Resultate zu verdanken hatten. Da aber die Grundlage des Rationalismus, der Glaube an die Identität des Seins und Bewusstseins, nicht mit zerstört war, so erschien nun das Bewusstsein wieder als leere Form im Sinne des bisherigen Empirismus, und die Ansicht entstand, dass alle Spekulation, da sie die Grenze des Bewusstseins überschreite, den Boden der Wissenschaftlichkeit verlasse. Die Abkehr der Philosophie von der Metaphysik, die Einschränkung der Erkenntnis auf den Umkreis der Erfahrung war das ganz konsequente Ergebnis dieses Gedankenganges und fand im Neukantianismus und Positivismus seinen wissenschaftlich formulierten Ausdruck. Wenn alle unsere Erkenntnis aus der Erfahrung, d. h. aus dem unmittelbaren Inhalte des Bewusstseins, herstammt, aus welchem sie in induktiver Weise abgeleitet werden muss, dann giebt es freilich keine Metaphysik, d. h. kein Wissen von einem Jenseits der Erfahrung, falls mit der Behauptung Ernst gemacht wird, dass Sein und Bewusstsein identisch sind. Wenn das Bewusstsein das einzige Sein ist, was es giebt, dann kann uns keine

Induktion über die Erfahrung, den unmittelbaren Inhalt des Bewusstseins, hinausführen, weil eine solche uns ins Leere führen würde. Auf dem Standpunkte der Philosophie des Bewussten müssen der Empirismus und die Induktion notwendig zum Positivismus, d. h. zum Verzicht auf alle metaphysische Erkenntnis führen. Jede andere Auffassung ist auf diesem Standpunkte ganz einfach eine Inkonsequenz, wie denn auch thatsächlich der englische Empirismus sich mit innerer Notwendigkeit zum Positivismus fortentwickelt hat. Schon Hume hatte jene Konsequenz gezogen, während sie in Deutschland durch den Rationalismus und seine deduktive Methode ein volles Jahrhundert hintangehalten war. Diese Einsicht nach der Überwindung des Rationalismus wiederum hervorgezogen und durch neue Gründe gestützt zu haben, das ist das zweifellose geschichtliche Verdienst des Neukantianismus und modernen Positivismus. Allein die Thatsache, dass es unmöglich ist, bei diesem Ergebnis stehen zu bleiben, beweist, dass im Ansatz der Rechnung selbst ein Fehler stecken muss.

I. Die Methoden des Erkennens.

1. Die Deduktion.

Wie stellt sich nun die methodologische Frage auf dem Standpunkte der Phil. d. Unbew. dar?

Diese leugnet die Identität des Seins und Bewusstseins und folglich auch des Seins und Denkens. Damit fällt für sie die Möglichkeit hinweg, ihre Gedanken in deduktiver Weise zu entwickeln. Die Deduktion oder logische Ableitung ist an und für sich eine rein formale Erkenntnis. Sie formt nur die gegebenen Voraussetzungen unter Vermeidung des Widerspruches um. Sie kann höchstens Beziehungen, die in den Voraussetzungen in verhüllter Form bereits mitgegeben waren, ans Licht ziehen, aber nicht zur Erkenntnis solcher Beziehungen oder Thatsachen führen, die in den Voraussetzungen selbst noch nicht enthalten waren. So formt die Mathematik Grössenverknüpfungen und Raumgebilde unter Wahrung der Gleichheit, die Philosophie einen Begriff in ein Urteil, ein Urteil in ein anderes oder mehrere

andere, mehrere Urteile in eines um. Soll folglich ein derartiges Urteil reale Bedeutung haben, oder soll ihm ein reales Korrelat entsprechen, so kommt alles darauf an, ob die Voraussetzung der Deduktion einen realen Erkenntniswert von zweifelloser Gewissheit besitzt. Wie aber kann sie einen solchen erhalten?

a) Die Gnosis oder intellektuelle Anschauung.

Ein realer Erkenntniswert von zweifelloser Gewissheit kann der Voraussetzung der Deduktion entweder durch mystische oder durch rationale Beglaubigung zugeschrieben werden. Die mystische Beglaubigung heisst Gnosis oder intellektuelle Anschauung. Unter Gnosis ist eine unmittelbare Erkenntnis zu verstehen, die einerseits unbedingt gewiss und von jeder empirischen Grundlage und allen erworbenen Kenntnissen unabhängig, andererseits anschaulich und vernünftig zugleich ist. Die intellektuelle Anschauung ist eine solche, in welcher ein „intuitiver Verstand" sich bethätigt. Sofern es den ihm innewohnenden intuitiven Verstand nicht als den seinigen, nicht als Bestandteil seiner selbstbewussten Persönlichkeit und nicht seiner bewussten Willkür unterworfen weiss, erscheint die intellektuelle Anschauung dem gewöhnlichen Bewusstsein des Menschen als eine höhere Eingebung oder Inspiration, deren mystischer Charakter darin besteht, dass sie sich als Auftauchen eines Inhaltes aus den unbewussten Tiefen des Geistes vor dem Bewusstsein darstellt.

Der Philosoph des Bewussten wird notwendig dahin gedrängt, eine solche intellektuelle Anschauung für sich in Anspruch zu nehmen. Denn da er die Identität des Bewusstseins und des Seins behauptet, so muss er sich zur Gnosis wenden, sobald er dem Sein einen absoluten Charakter beilegt. In allen Systemen der Philosophie des Bewussten, die das Sein in absolutem Sinne fassen und auf Pantheismus hinstreben, bildet darum auch die intellektuelle Anschauung die Beglaubigung der Voraussetzungen ihrer deduktiven Methode. Das gilt sowohl von Spinoza, wie von Fichte und Schelling, ja, auch von Hegel und Schopenhauer, obwohl die beiden letzteren die Möglichkeit der intellektuellen Anschauung mit Worten bestreiten. Allein gerade weil die intellektuelle Anschauung auf ein Sein hinweist, das über die Grenzen des individuellen Bewusstseins

hinaus liegt, weil sie supraindividuell und daher unbewusst ist, ist sie auf den Standpunkte der Philosophie des Bewussten ein Widerspruch gegen das Grundprinzip. Wenn es eine intellektuelle Anschauung giebt, deren Ergebnis ins bewusst-geistige Individualleben eintritt, so ist dies Ergebnis in dem letzteren jedenfalls Erfahrung, nur mit dem Gefühl eines inneren, höheren, ungewöhnlichen und geheimnisvollen Ursprungs verbunden, d. h. es ist Bewusstseinsinhalt. Das Wesen der Mystik besteht, wie gesagt, in der Erfüllung des Bewusstseins mit einem Inhalte durch unwillkürliches Auftauchen desselben aus dem Unbewussten. Indem aber dieses unbewusste Sein ins Bewusstsein tritt und die Form des Gefühls, Gedankens und Begehrens annimmt, so wird es dadurch selbst Bewusst-Sein, und die Identität des Bewusstseins und des Seins ist aufgehoben. Die Philosophie des Bewussten, soweit sie sich auf intellektuelle Anschauung beruft, begeht somit den Widerspruch, dass nach ihr das Bewusste zugleich ein Unbewusstes sein soll. Sie glaubt, dass das Bewusstsein mit dem Unbewussten unmittelbar Eins sei und bildet sich ein, diese Einheit selbst wissen und geniessen zu können.

Daraus ergiebt sich zugleich der Erkenntniswert der Gnosis. Dieselbe ist als Erkenntnisquelle nicht zu brauchen, weil ihr Produkt, als reine Erfahrung, bloss subjektiv-ideal ist, als vermeintliche unmittelbare Erfahrung oder als Glaube an das Erfahrenhaben eines transsubjektiven Thatbestandes aber, unkontrollierbar ist. Mag der Mystiker sich immerhin durch sein Gefühl versichert halten, dass der Inhalt, den er in seinem Bewusstsein vorfindet, aus einer höheren Eingebung und gleichsam aus dem Mittelpunkte des Realen selber herstamme: ob dieser Inhalt seinen Ursprung einer intellektuellen Anschauung verdankt, oder ob er aus den unbewussten Tiefen seines eigenen Geistes, aus dem somnambulen oder Traumbewusstsein, stammt, das vermag er unmittelbar nicht zu entscheiden, weil derselbe, als Bewusstseinsinhalt, jedenfalls nicht zugleich ein unmittelbar Reales darstellt. Wenn man bedenkt, eine wie grosse Rolle die Suggestion im menschlichen Leben spielt, wie unter dem Einflusse bestimmter Anschauungen und Geistesstörungen Bewusstseinsinhalte für Eingebungen höherer Art gehalten werden, die

doch nur aus der Verbalsuggestion verehrter Persönlichkeiten oder aus der Autosuggestion einer nach bestimmten Offenbarungen lechzenden Phantasie herstammen, so wird man auf die Beteuerung der Mystiker, unmittelbar vom Absoluten selbst inspiriert zu sein, nichts geben und die Gnosis nicht als Erkenntnisquelle gelten lassen. Sie kann ebensogut dazu dienen, die Überzeugung von der Wahrheit bestimmter Schultraditionen, religiöser und wissenschaftlicher Vorurteile zu erwecken und zu befestigen, als dazu, dem individuellen Selbstgefühl eines mehr oder minder originellen Propheten Triumphe zu bereiten.

Wohl aber kann die Eingebung dazu verhelfen, wertvolle Begriffe, Beziehungen, Zusammenhänge, Verknüpfungen u. s. w. zu entdecken, die auf gewöhnlichem Wege nicht erlangt werden können. So verstanden, bedeutet die intellektuelle Anschauung im Erkenntnisprozesse nichts weiter als die Zuthat, die der offene Blick des Talents oder Genies zur Methode hinzubringen muss, um sie fruchtbar zu machen, bedeutet sie, dass die schönste Methode ergebnislos bleibt, wenn ein Unfähiger sie handhabt. So verstanden, verliert sie aber auch alles Anstössige und bleibt doch ihre Wesenheit unverändert. Der glückliche Einfall des Entdeckers und Erfinders stammt ebenso aus den unbewussten Tiefen des Geistes, wie die schöpferische Produktion des Künstlers oder der Witz: dadurch aber, dass er seine Fruchtbarkeit bekundet und eine Perspektive auf bisher ungeahnte Wahrheiten eröffnet, erweist er seinen Erkenntniswert. Dieser Erkenntniswert ist ein heuristischer, d. h. die Eingebung lässt uns Neues finden, aber die unmittelbare Gewissheit hat sie höchstens für den Einzelnen, der sie empfängt, und auch hier ist dieselbe rein gefühlsmässigen Charakters. Auch so wird man den Vorgang mystisch nennen können, aber das Mystische beruht hier nicht, wie bei der Gnosis, auf der unmittelbaren Identität von Bewusstsein und Sein oder auf dem Widerspruche, dass das Bewusste zugleich ein Unbewusstes ist, sondern auf dem Hineinscheinen und Hineinwirken des Unbewussten ins Bewusstsein, das damit zugleich die Form des Bewusstseins annimmt. Darum kann hier auch von apodiktischer Gewissheit keine Rede sein, sondern diese kann die durch intellektuelle Anschauung vermittelte Einsicht nur auf rationellem Wege erlangen. Alle originalen und schöpfe-

rischen Geister sind in dem genannten Sinne Mystiker: das gilt nicht bloss auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft, insbesondere der Philosophie, sondern auch auf demjenigen der Religion. Aber während die Religion sich für die Wahrheit ihrer mystisch erworbenen Einsichten auf göttliche Offenbarungen beruft und das selbständige Urteil durch Forderung des Autoritätsglaubens vernichtet, versucht die Philosophie das, was sie mystisch empfangen hat, rationell zu beweisen und dadurch das Alleingut des Mystikers zum Gemeingut der denkenden Menschheit zu machen. So ist die ganze Geschichte der Philosophie nichts Anderes als die Umsetzung eines mystisch erzeugten Inhalts aus der Form des Bildes oder der unbewiesenen Behauptung in die des rationellen Systems, und dieser Beweis wird fertig sein, wenn die Geschichte der Philosophie an ihrem Ende angelangt ist. (Vgl. Phil. d. Unb.“ I: „Das Unbew. in der Mystik“ 306—321; ferner „Das Erkennen“ in der Wiener Wochenschrift „Die Zeit“ Nr. 152.)

b) Die rationale Beglaubigung.

Die Gnosis ist sonach unfähig, die Beglaubigung für den realen Erkenntniswert einer Voraussetzung zu liefern, von welcher die Deduktion ihren Anfang nimmt. Sie kann zwar finden helfen, aber den Beweis für das Gefundene kann sie nur von der rationalen Begründung erwarten. Es fragt sich demnach, ob wir nicht auf rationalem Wege eine derartige Beglaubigung erlangen können.

Gesetzt, es gäbe in unserem Bewusstsein Begriffe a priori und Urteile a priori, die nicht auf einer blossen Zergliederung oder Analyse des Subjektbegriffs, sondern auf der Verbindung (Synthese) des Subjekts mit einem Prädikate beruhen, welches im Subjekt noch nicht unmittelbar enthalten ist, d. h. synthetische Urteile a priori im Gegensatze zu den analytischen, so müssten derartige Begriffe und Urteile a priori, unabhängig von aller Erfahrung und also aus reiner Vernunft entsprungen sein, eben deshalb aber auch eine apodiktische Gewissheit haben. Solche Urteile würden sich demnach sehr wohl zur Voraussetzung einer Deduktion eignen, und thatsächlich hat der Rationalismus geglaubt, aus ihnen seine wichtigsten Erkenntnisse

ableiten zu können. Leider beruht nur die Annahme derartiger Begriffe und synthetischer Urteile a priori auf einem Irrtum. Es giebt keine Begriffe a priori, sondern alle unsere Begriffe sind durch Abstraktion aus dem fertigen Bewusstseinsinhalt, d. h. der Erfahrung, gewonnen und also a posteriori. Es giebt erst recht keine Urteile a priori, weder analytische, noch synthetische: das erstere nicht, weil es keine Begriffe a priori giebt, aus deren Analyse sie gewonnen werden könnten, das letztere schon darum nicht, weil es überhaupt keine synthetischen Urteile giebt, weder apriorische, noch aposteriorische.

All unser Urteilen ist, wie schon H e g e l bemerkt hat, ein Ur-teilen des gegebenen Bewusstseinsinhalts und ein Zuerteilen von prädikativischen Bestimmungen; in der ersteren Beziehung ist es analytisch, in der letzteren synthetisch. Was gewöhnlich synthetisches Urteil im Gegensatze zum analytischen genannt wird, ist ein solches, das die Unvollständigkeit des mitgebrachten Subjektbegriffs durch Hinzufügung des Prädikats vervollständigt und seine Unwahrheit berichtigt. Wenn ich z. B. Käfer bisher immer nur kriechend beobachtet habe, so fehlt in meinem Begriff Käfer das Merkmal des Fliegenkönnens; sehe ich nun einen Käfer fliegen, so ist das Urteil „dieser Käfer fliegt“ in dem Augenblick für mich ein synthetisches, weil ich durch dasselbe meinen Begriff des Käfers erweitere. Wenn ich dann aber nach dieser Erweiterung des Subjektbegriffs „Käfer“ das Urteil bilde: „einige Käfer fliegen“, so ist das ein analytisches Urteil. Wahr ist ein solches Urteil nur in Bezug auf den v e r v o l l s t ä n d i g t e n Subjektbegriff, also als a n a l y t i s c h e s Urteil, während es in Bezug auf den mitgebrachten u n vollständigen Subjektbegriff sich selbst widerspricht, also als vermeintliches synthetisches Urteil unwahr ist.

Unser diskursives, bewusstes Denken ist abhängig von der Wirklichkeit, die es im Urteil nachbildet. Es kann mithin dem Subjektbegriff gar kein Prädikat hinzufügen, das in jenem, wenn er nur vollständig gebildet ist, nicht schon enthalten wäre. Nur ein Denken, das selbstthätig seinen Inhalt produziert, ohne von einer nachzubildenden Wirklichkeit abhängig zu sein, nur ein urbildliches Denken, das allen seinen Gedanken zugleich objektive Realität verleiht, könnte synthetische Urteile hervorbringen; aber

ein solches schöpferisches Denken hat wiederum mit Urteilen nichts zu thun, weil es keine abstrakten Begriffe bildet, sondern intuitiv und unbewusst wäre. Mit anderen Worten: im diskursiven, bewussten Denken giebt es keine synthetischen Urteile, im intuitiven, unbewussten Denken (wenn es ein solches giebt) giebt es keine synthetischen Urteile. Synthetische Urteile a priori, mögen sie nun als bewusste oder unbewusste aufgefasst werden, sind in jedem Sinne ein Widerspruch, den Kant und der Rationalismus nur begehen konnten, weil sie das apriorische, intuitive, vorbewusste Denken in das aposteriorische, diskursive, bewusste Denken hineinzogen und hinüberspielten. Das war aber wiederum nur möglich, weil sie, auf dem Standpunkte der Philosophie des Bewussten stehend, das Bewusstsein mit dem Sein, resp. das subjektive (bewusste) mit dem objektiven (unbewussten) Denken und dadurch die verschiedenartigen Bestimmungen dieser beiden verschiedenen Denkerprozesse mit einander verwechselten.

Es ist mithin dieselbe vermeintliche Identität zwischen Bewusstsein und Sein, welche hier die Beglaubigung einer realen Erkenntnis auf rationalem Wege und dort auf mystischem liefern sollte. Rationalismus und Mystik beruhen beide auf dem Glauben an das Cogito ergo sum und fallen als Vermittler einer zweifellosen realen Erkenntnis mit jenem Glauben in sich selbst zusammen. Ist aber weder die Gnosis, noch die reine Vernunft imstande, die Voraussetzungen der Deduktion mit Sicherheit zu beglaubigen, dann schwindet damit auch zugleich die Hoffnung, auf deduktivem Wege zu sicheren realen Erkenntnissen zu gelangen. Nicht als ob die Deduktion überhaupt wertlos wäre! Die Deduktion kann als Methode der Forschung die trefflichsten Dienste leisten, um Gebiete des Seins, die auf anderem Wege schwer oder gar nicht zugänglich sind, der Erkenntnis zu erschliessen, vorausgesetzt, dass es andere Methoden giebt, die ihr hinreichend zuverlässige Ausgangspunkte von realem Erkenntniswerte liefern. Sie eignet sich ferner trefflich als didaktische Methode zur Übermittelung eines Lehrstoffes, falls der Beweis der Wahrheit des Deduzierten auf einem anderen Wege für den Lehrenden bereits erbracht ist und für den Lernenden nach erlangtem Verständnis nachgeholt werden soll. Ihr

Wert beruht also darin, dass sie Hilfsmethode einer anderen Methode ist, die ihr die Ausgangspunkte von realem Erkenntniswerte liefert. Bevor wir aber dieser näher treten, müssen wir zunächst noch eine besondere Form der deduktiven Methode ins Auge fassen, die in der Philosophie eine hervorragende Rolle gespielt, und mit welcher sich auch Hartmann aufs Gründlichste auseinandergesetzt hat. Dies aber ist die Dialektik. (Vgl. Das Erkennen Nr. 153; Kategorienlehre 281—294.)

c) Die Dialektik.

Die bekanntesten beiden Formen der Dialektik sind die Aristotelische und die Hegelsche Dialektik. Die Aristotelische Dialektik ist eine Tast- oder Probierkunst zur vorläufigen Orientierung über dieselben Dinge, für welche die Philosophie die endgültige Erkenntniskunst ist. Sie geht von den landläufigen Ansichten aus, sucht in diesen die Widersprüche und Schwierigkeiten auf und schreitet durch ihre Berichtigung zu widerspruchsfreien Begriffen und Urteilen fort. Die Arist. Dialektik ist demnach eine Methode der kritischen Prüfung und der Abwägung der Wahrscheinlichkeit aller in früheren Ansichten aufgestellten Möglichkeiten. Als solche hat sie bleibenden Wert, und alle Wissenschaften bedienen sich mehr oder weniger dieser Form der Dialektik.

Ganz anders dagegen die Hegelsche Dialektik! Diese beruht auf dem Grundgedanken, dass jeder Begriff er selbst und sein Gegenteil ist, dass er infolge dieser widerspruchsvollen Natur in sein Gegenteil umschlägt und beide einander widersprechenden Begriffe sich zu einem höheren Begriffe aufheben, der die synthetische Einheit der Gegensätze darstellt, womit alsdann derselbe Prozess auf der höheren Stufe jenes synthetischen Begriffs von neuem beginnt. Mit dieser Methode der dialektischen Selbstbewegung des Begriffs glaubt Hegel nicht bloss neue Erkenntnisse gewinnen, sondern den Weltprozess zugleich in einer Weise gedanklich nachkonstruieren zu können, wie derselbe in der Wirklichkeit vorgedacht ist. Auch ihr also liegt die Annahme der Identität von Denken und Sein und folglich das Cogito ergo sum mit seiner Verwechselung des subjektiven und objektiven, des bewussten und unbewussten Denkens

zu Grunde, ja, sie ist nichts Anderes als der ins Methodologische gewandte Ausdruck dieser metaphysischen Grundanschauung. Eine Erkenntnismethode aber kann die Hegelsche Dialektik schon deshalb nicht sein, weil sie den Satz des Widerspruches ausser Kraft setzt, ohne den nun einmal von Erkenntnis nicht die Rede sein kann. Dazu kommt, dass der sogenannte dialektische Fortschritt ein falscher Schein ist. Wie alle deduktiven Methoden, zu denen auch die Dialektik zu rechnen ist, vermag auch sie nur dadurch mit ihren Begriffen von der Stelle zu kommen, dass sie allen ihren Inhalt aus anderen Erkenntnisquellen, letzten Endes aus der Erfahrung aufnimmt und so thut, als ob sie das Aufgenommene aus sich selbst hervorbrächte. Diese Methode blickt verächtlich auf die Erfahrung herab und vermag doch selbst ohne die Erfahrung keinen Schritt zu machen. Ihre Behauptung, das Aufnehmen des Inhalts aus anderen Quellen sei zugleich ein Entwickeln des Denkens aus sich selbst, hat Hartmann witzig durch das folgende Gespräch illustriert: „A: Ach bitte, Herr B, wie spät ist es? B: Wissen Sie es nicht? A: Verzeihen Sie, das kann ich Ihnen vorläufig nicht sagen. B (nach seiner Uhr sehend): Es ist gerade halb fünf. A: Ich danke Ihnen, das habe ich übrigens allein gewusst“ (Dial. Meth. 115).

Ausser der Aristotelischen und Hegelschen hat Hartmann noch zwei andere merkwürdige Formen der Dialektik in den Bereich seiner Betrachtungen hineingezogen: nämlich die mystische Dialektik des verstorbenen Autodidakten Haller und die Bahnsensche Realdialektik. Die erstere sucht die Gnosis mit der Hegelschen Widerspruchsdialektik zu verbinden. Sie beruht auf der Ansicht, dass in der mystischen intellektuellen Anschauung des Absoluten die Einheit aller Widersprüche vollzogen wird. Die ganze Dialektik dient hier nur dazu, aus der Unwahrheit der Scheinwelt die einzige Wahrheit des Absoluten hervorleuchten zu lassen. Sie ist sonach nicht sowohl eine Methode, als vielmehr eine Weltanschauung. Das Gleiche gilt auch von der Realdialektik des Schopenhauerianers Bahnsen. Auch sie ist eine Ansicht über das Wesen der Welt, wonach das Dialektische, einander Widersprechende nicht, wie bei der Idealdialektik Hegels, im Denken, sondern in der Realität, im Inhalte der Wirklichkeit und diese also durch und

durch unlogisch ist. Das logisch Unmögliche ist nach Bahnsen das Wirkliche, und das logisch Notwendige ist in der Wirklichkeit ein Unmögliches. Hier bleibt also der Satz des Widerspruches zwar für das Denken in Kraft, für das Sein dagegen wird er aufgehoben. Wenn also das Denken das Sein wahrheitsgemäss denken will, so muss es dasselbe als ein seinen Gesetzen widersprechendes und insofern positiv Undenkbares denken. Damit wird aber, ebenso wie bei Hegel und Haller, die Möglichkeit der Erkenntnis aufgehoben, und die völlige Verzweiflung des Denkens an sich selbst ist das folgerichtige Ergebnis aller dieser Formen der Dialektik. (Vgl. hierzu: „Die dialektische Methode;" ferner über Haller: „Krit. Wanderungen" 154—173; über Bahnsen: „Phil. Fragen der Gegenwart" 261—298.)

2. Die Induktion.

Mit dem Nachweis der Unbrauchbarkeit der deduktiven Methode zur Gewinnung realer Erkenntnis fällt der Rationalismus mit seiner Erkenntnis aus reiner Vernunft hinweg. Es giebt keine Erkenntnis aus reiner Vernunft; es giebt nur eine aus Erfahrung. Auch die Philosophie muss Empirismus sein, indem sie von der Erfahrung ausgeht, ihre Schritte fortlaufend an der Erfahrung kontrolliert und ein um so breiteres empirisches Fundament herrichtet, je höher sie den pyramidalen Bau ihrer Erkenntnis in die Wolken hinaufzuführen wünscht. Die Methode des Empirismus aber ist die Induktion, und nur auf induktivem Wege können auch der Deduktion diejenigen Voraussetzungen geliefert werden, deren sie sich als Ausgangspunkte von realem Erkenntniswert bedient. Die Induktion aber ist entweder Gesetzesinduktion oder Ursacheninduktion, d. h. sie schliesst entweder, wenn zwei Erscheinungen gegeben sind, auf ihre kausale Beziehung und deren besondere Gesetzmässigkeit, oder, wenn nur eine Erscheinung gegeben, aber die besondere kausale Gesetzmässigkeit bekannt ist, auf deren nicht wahrgenommene Ursache. Dabei ist das Erfassen der besonderen Gesetzmässigkeit und das Erdenken der hypothetischen Ursache, wie gesagt, eine Sache des glücklichen Einfalls, zu der Talent gehört, und dies ist die einzige Bedeutung, die der Begriff der intel-

lektuellen Anschauung innerhalb des Bewusstseins erhalten kann. Es ist aber ganz verkehrt, zu meinen, dass die Induktion nicht über die Erfahrung hinausführen könne. Es ist sprachlich unrichtig, den Ausdruck Empirismus auf eine Erkenntnis zu beschränken, die sich über einstöckige, am Boden der Empirie gleichsam klebende Baulichkeiten nicht zu erheben wagt. Wenn Bewusstsein und Sein nicht mehr für identisch gelten, so besteht kein Grund, das Sein bloss auf das Bewusstsein und seinen Inhalt zu beschränken und das Überschreiten der Erfahrungsgrenzen zu verbieten. Enthält doch schon die Erfahrung selbst so viele unerfahrene und unerfahrbare Bestandteile in sich, dass auf dem Boden der sogenannten „reinen" Erfahrung überhaupt keine Wissenschaft möglich ist. Darum konnte Hartmann mit Recht vor sein Erstlingswerk das stolze Motto setzen: „Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode." Nicht als ob er der Erste gewesen wäre, der die Induktion in der spekulativen Philosophie angewandt und die Forderung der induktiven Methode erhoben hätte! In gewissem Sinne kann man ja auch schon bei Schopenhauer von induktiver Methode sprechen, und Männer, wie der jüngere Fichte, Ulrici, Fechner, Lotze u. a. hatten gleichfalls ihre spekulativen Resultate nach induktiver Methode gewonnen. Aber alle diese hatten auf dem Boden der Philosophie des Bewussten spekuliert und waren sich nicht darüber klar gewesen, dass auf diesem Boden spekulative Resultate nach induktiver Methode konsequenterweise unerreichbar seien. Dass Hartmann mit seinem Begriff des Unbewussten der induktiven Methode eigentlich erst den Weg zur Spekulation geöffnet, dass er damit die Bedenken hinweggeräumt hatte, welche einem derartigen Unternehmen im Wege standen, das war es, was ihm ein Recht dazu gab, die Phil. d. Unbew. mit jenem Motto einzuleiten. Erst Hartmann hat sonach mit seinem Prinzip des Unbewussten die methodologischen Untersuchungen der neueren Zeit zum Abschluss gebracht, die sich von Descartes bis in die Gegenwart erstrecken. Man begreift heute leicht, dass die Naturforscher sich gegen jenes Motto auflehnten, weil darin offen ausgedrückt war, dass ihre eigenen Resultate ihrer Absolutheit entkleidet und als Sprungbrett zu einer höheren Auffassung der Dinge verbraucht werden sollten. Dass aber noch heute

selbst Fachphilosophen dem Denker jenes Motto als Prahlerei auslegen, als ob Hartmann es damit nur auf den Gimpelfang seiner in die Naturwissenschaft vernarrten Zeitgenossen abgesehen hätte, ist nur daraus zu erklären, dass sie von ihrem Standpunkte des Bewussten aus die wahre Bedeutung dieses Mottos überhaupt noch nicht verstanden haben.

Kant hatte gefragt: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ und diese Frage mit dem Hinweis auf die Identität des Seins und Bewusstseins beantwortet (transc. Apperception). Dies Problem hat für uns heute keine Bedeutung mehr, weil wir wissen, dass es solche Urteile überhaupt nicht giebt. Die einzige Frage, die in dieser Hinsicht Sinn hat, lautet: „Wie ist metaphysische Erkenntnis a posteriori möglich?“ oder „wie ist es möglich, von der Erfahrung aus auf induktivem Wege zu metaphysischen Resultaten zu gelangen“?, und diese Frage hat Hartmann durch den Hinweis auf die Nichtidentität des Bewusstseins und des Seins beantwortet.

Auf Eines wird man freilich nach der Preisgabe des Rationalismus und bei der Anwendung der induktiven Methode verzichten müssen, nämlich auf die apodiktische Gewissheit der Resultate. Denn da die gleiche Wirkung verschiedene Ursachen haben, Wärme z. B. aus Reibung, galvanischem Strom und chemischem Prozess entstehen kann, so ist die zu einer Wirkung angenommene Ursache nur eine Hypothese, die keineswegs Gewissheit, sondern immer nur Wahrscheinlichkeit haben kann. Alle reale Erkenntnis kann, da sie auf Induktion beruht, niemals mehr als Wahrscheinlichkeit liefern; daran kann auch alles Pochen auf Exaktheit und quantitative Bestimmtheit nichts ändern. Darum hat aber auch die Philosophie keinen Grund, sich zu schämen, wenn sie sich mit der Induktion und der aus ihr entspringenden Wahrscheinlichkeit begnügt, da alle exakten Wissenschaften es ebenso machen. Es ist der Grundfehler der meisten bisherigen Systeme, dass sie mit bloss wahrscheinlichen Resultaten nicht zufrieden waren und leugneten, dass eine Erkenntnis, die sich auf die unvollständige, wechselnde und von Zufälligkeiten abhängige Erfahrung stütze, den Ehrennamen der Philosophie verdiene. Die Philosophie muss aber lernen, ihre eigentümlichen Vorzüge vor den übrigen Wissenschaften da

zu suchen, wo sie liegen: in der systematischen Geschlossenheit, umfassenden Einheitlichkeit, Gründlichkeit und Höhe ihrer Erkenntnis, aber nicht da, wo sie nicht liegen: in einer eigenartigen Methode und einem die übrigen Wissenschaften überragenden Zuverlässigkeitsgrade ihrer Erkenntnis. Hartmann selbst hat versucht, die mathematische Wahrscheinlichkeitsrechnung auf philosophische Probleme, z. B. auf die Frage, ob es Zwecke in der Natur giebt, anzuwenden, wobei das konstante Erkenntnisideal der Gewissheit = 1 gesetzt, der Grad der Annäherung des Wissens an die Gewissheit durch den Grad der Annäherung eines echten Bruches an die Eins ausgedrückt wird. Es ist Aufgabe der Logik, die Berechtigung dieses Verfahrens genauer nachzuprüfen und diejenigen Bedingungen festzustellen, unter denen die Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung möglich ist. Was bis jetzt in dieser Beziehung gegen Hartmann, z. von Lange, vorgebracht ist, trifft nicht den Kern der Sache; und so dürfte künftigen Logikern und Mathematikern hiermit jedenfalls ein Problem gestellt sein, das eine eingehendere Untersuchung wohl verdienen würde.

Wenn nun ein induktives philosophisches System sich zwar mit blosser Wahrscheinlichkeit begnügen muss, so ist es doch auch frei von den Mängeln und praktischen Übelständen, die den deduktiven Systeme anhaften und die Philosophie mit Recht in Misskredit gebracht haben. Der grösste dieser Übelstände besteht darin, dass man ein folgerichtig in sich zusammenhängendes deduktives System, da es eine Konsequenz der obersten Prinzipien sein soll, nur entweder als Ganzes annehmen oder verwerfen kann, je nachdem ob man die obersten Prinzipien gelten lässt oder nicht. Dahingegen kann man bei einer induktiven Philosophie, die von unten, d. h. von allgemein zugegebenen und empirisch feststehenden Thatsachen, emporsteigt, der Induktion bis zu einem beliebigen Punkte folgen, dann aber seine Wege von dem des Philosophen trennen und aus eigenen Mitteln auf dem zugestandenen Unterbau der Pyramide weiter bauen. Es ist daher auch nichts verkehrter, was dem Hartmannschen System gegenüber nur zu oft vergessen wird, ein induktives System als Ganzes zu verurteilen, weil sein oberster Gipfel, d. h. seine Prinzipien als nicht stichhaltig angesehen werden. Dies ist nämlich nur

bei deduktiven Systemen richtig, bei induktiven aber ein methodologischer Irrtum. Es ist aber ein Beweis, wie stark der Rationalismus trotz seiner wissenschaftlichen Überwindung noch als Vorurteil nachwirkt, dass die Einsicht in dieses Verhältnis auch heute noch bei Fachleuten, wie beim Laienpublikum fast durchweg mangelt. Beide haben sich mit der Art ihrer Kritik lediglich auf deduktive Systeme eingerichtet und behalten dieselbe gewohnheitsmässig auch da bei, wo sie einem induktiven System begegnen. (Vgl. Das Erkennen Nr. 150 u. 153; Kategorienlehre 294—308; ferner zum Ganzen: Phil. d. Unb. I. 5—13; 36—47.)

II. Die formalen Standpunkte des philosophischen Erkennens (Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus).

Der Rationalismus bedient sich der deduktiven Methode, weil er auf diesem Wege zu einer apodiktisch gewissen Erkenntnis hofft, gelangen zu können. Ein solcher Standpunkt, der von der Erkenntnis alles oder nichts fordert und sich daher nur auf Methoden stützt, die eine schlechthinige Gewissheit versprechen, heisst Dogmatismus. Dogmatisch in diesem Sinne aber sind alle Standpunkte der neueren Philosophie von Descartes bis Hegel, soweit sie rationalistisch sind. Der Dogmatismus ist entweder positiv oder negativ. Der positive Dogmatismus ist ein erkenntnistheoretischer Dogmatismus, sofern er die mangelnde unmittelbare Gewissheit seiner Annahme eines Realen durch eine rationale Gewissheit a priori zu ersetzen sucht. Er ist hingegen ein metaphysischer Dogmatismus, sofern er das hinter ihrer Erscheinung befindliche Wesen der Dinge auf irgend welchem Wege mit schlechthiniger Gewissheit positiv bestimmen zu können meint. Ein solcher positiver Dogmatismus ist, da es über beides, wie gesagt, keine schlechthinige Gewissheit giebt, in jeder Form ein leerer Wahn. — Der negative Dogmatismus behauptet die Unmöglichkeit, über das unabhängig vom Bewusstsein Seiende etwas auszusagen, und kann gleichfalls entweder in der erkenntnistheoretischen oder metaphysischen Form auftreten. Allein auch er beruht ebenso auf einer Selbsttäuschung, wie der positive

Dogmatismus. Denn der negative Dogmatismus sieht seine Einsicht, dass die mittelbare Erfahrung keine unmittelbare Gewissheit giebt, als einen Beweis dafür an, dass das Seiende nicht so sein könne, wie die mittelbare Erfahrung annimmt; er behauptet, dass man von einer Sache, von der man nichts Gewisses weiss, doch soviel mit Gewissheit wissen könne, dass sie so und so nicht sei. Allein eben damit begeht er einen Selbstwiderspruch; denn über dasjenige, von dem ich nichts Gewisses weiss, kann ich negative Behauptungen ebenso wenig wie positive als schlechthin gewiss aufstellen.

Im Gegensatze zum Dogmatismus behauptet der Skepticismus die Ungewissheit aller Erkenntnis. Der Skepticismus bestreitet nicht die Möglichkeit, dass der Inhalt dieser positiven oder negativen Behauptungen zutreffend sei, aber er bestreitet, dass ihre Form als schlechthin gewisser Urteile begründet oder berechtigt sei. In diesem Sinne hat der Skepticismus sowohl der Philosophie als auch der Wissenschaft gegenüber die höchst wichtige Aufgabe, den, gleichviel ob positiven oder negativen, Dogmatismus zu verfolgen, wo immer er auftauchen und auf welche Vorurteile, Verwechselungen und Trugschlüsse er sich auch stützen mag. Indessen hat er den Nachweis der Berechtigungslosigkeit des Dogmatismus von Fall zu Fall zu führen, indem er die Unzulänglichkeit der Grundlagen und die Irrigkeit der Schlüsse aufdeckt, auf welche der Anspruch einer apodiktischen Gewissheit sich stützt. Dagegen verletzt er sein Prinzip und fällt in negativen Dogmatismus zurück, wenn er behauptet, ein Wissen sei überhaupt unmöglich. Denn damit widerspricht der Skepticismus sich selbst, indem er sein Wissen von der Unmöglichkeit irgend welchen (positiven oder negativen) Wissens für gewiss ausgiebt. Die Schwäche des Skepticismus liegt darin, dass er das Gewicht der Gründe für und wider eine Behauptung und das Gewichtsverhältnis für mehrere in demselben Falle mögliche Annahmen nicht berücksichtigt. Thut er dies, so wird er entweder wiederum zum Dogmatismus, nämlich dann, wenn er die völlige Ungewissheit trotz der Berücksichtigung des Gewichts der Gründe aufrecht erhalten will, oder aber er schlägt in Kriticismus um.

Der Kriticismus führt diesen Namen, weil er aus der

Kritik sowohl des positiven und negativen Dogmatismus als auch des Skepticismus entspringt. Er ist jedoch nicht bloss negativ, sondern wesentlich positiv, aufbauend und schöpferisch. Denn die wahre Kritik ist, wie Hartmann dies in seinem Aufsatz „Über wissenschaftliche Polemik" („Ges. Stud. u. Aufs." 42—67) ausgeführt hat, zugleich immanent und positiv, d. h. sie misst den Kritisierten nicht mit einem ihm fremden, von aussen herzugebrachten Massstab, sondern tritt auf seinen Standpunkt hinüber, scheidet von diesem aus das Haltbare vom Unhaltbaren und zeigt, nach welcher Richtung hin das Haltbare der Fortentwickelung und Ergänzung bedarf, um dem Erkenntnisdrange Genüge zu thun. Aber der Kriticismus wendet seine positive schöpferische Kritik nicht bloss auf die Gedanken Anderer an und sucht sich über die Ergebnisse der bisherigen Erkenntnisarbeit der Menschheit zu orientieren, sondern seine Hauptarbeit ist vielmehr die kritische Nachprüfung alles dessen, was sich für Erfahrung ausgiebt, um zu scheiden, was unmittelbare Erfahrung ist und was bloss Schlüsse aus ihr, associative Beimischungen zu ihr, insbesondere Glaube über ihre mittelbare Bedeutung ist. Die ganze Verarbeitung der Erfahrung ist in diesem Sinne Kritik: Kriticismus besagt also dasselbe mit Rücksicht auf die Verarbeitung der Erfahrung, wie Empirismus in Bezug auf die Grundlagen und das Material der kritischen Bearbeitung. Beide Benennungen decken sich, indem sie denselben Vorgang von verschiedenen Seiten her bezeichnen, sodass jedesmal die andere Seite stillschweigend als selbstverständlich vorausgesetzt ist. Demnach ist der Kriticismus, als logische und rationale Verarbeitung der Erfahrung, nur als Rationalismus denkbar, sofern er nur mit Hilfe der logischen Reflexion fortschreitet, die auf jedem Punkte an den Satz vom Widerspruch und seine Ableitungen gebunden ist. Auch kann er sich, zumal bei der Abschätzung der Wahrscheinlichkeiten, nur der Induktion bedienen, und dieser selbst muss, wie wir gesehen haben, die intellektuelle Anschauung im Sinne eines glücklichen Einfalls die Richtung weisen. Der Kriticismus ist sonach die Einheit von Empirismus, Rationalismus, spekulativem Induktivismus und Probabilismus, wobei die immanente, positive, schöpferische Kritik und die kritische Vorsicht und Besonnenheit den Namen für das Ganze hergeben. So stellt er die höchste

Stufe des philosophischen Erkennens dar und bildet mit seiner positiven Überwindung der in ihrer extremen Einseitigkeit falschen formalen Standpunkte den höchsten formalen Standpunkt der Philosophie überhaupt.

Gewöhnlich pflegt im Hinblick auf Kant unter Kriticismus etwas wesentlich Anderes verstanden zu werden, nämlich das vorsichtige Verweilen innerhalb der Grenzen des Bewusstseins und der Ausschluss aller metaphysischen Erkenntnis. Nun hat aber Kant diesen letztgenannten Standpunkt nur deshalb als Kriticismus bezeichnet, weil es ihm lediglich darauf ankam, die Grenzen der apriorischen, d. h. apodiktisch gewissen, Erkenntnis zu bestimmen, und er diese mit Recht auf den Inhalt des Bewusstseins einschränkte. Für Kant sind Kriticismus und Empirismus im Sinne der Beschränkung auf das Bewusstsein nur deshalb Wechselbegriffe, weil eine apodiktisch gewisse Erkenntnis nur innerhalb des Bewusstseins zu finden ist und Kant nur einer solchen den Namen einer Erkenntnis im eigentlichen Sinne zugestand. Es ist jedoch klar, dass dies in Wahrheit nicht Kriticismus, sondern Dogmatismus, und zwar negativer Dogmatismus heissen muss; denn von der Erkenntnis eine schlechthinige Gewissheit zu fordern, entspringt lediglich dem persönlichen Wunsch des Rationalisten und hat mit Kritik gar nichts zu thun. Es ist daher auch völlig unberechtigt, einen Standpunkt, wie den Hartmanns, als Dogmatismus diskreditieren zu wollen, weil Hartmann von einer Einschränkung der Erkenntnis auf das blosse Bewusstsein nichts wissen will. Denn Hartmann bestreitet ja eben die Möglichkeit einer apodiktisch gewissen Erkenntnis und ist dadurch auch nicht genötigt, die Grenzen der Erkenntnis mit den Grenzen des Bewusstseins gleichzusetzen. Am wenigsten Berechtigung aber hat jener Einwand von Seiten solcher, die selbst nicht an der Forderung der schlechthinigen Gewissheit festhalten; denn wenn diese trotzdem den Begriff des Kriticismus im Sinne Kants gebrauchen und die Möglichkeit einer Erkenntnis des Transcendenten leugnen, so beweisen sie damit nur, dass sie den einzigen Grund, weshalb Kant alle Erkenntnis auf das Bewusstsein einschränkt, überhaupt noch nicht begriffen haben.

In Wahrheit ist nicht Kant, sondern ist erst Hartmann der Begründer einer im eigentlichen Sinne kritischen Philosophie.

Denn nicht allein hat erst er unter allen nachkantischen Philosophen prinzipiell und bewusstermassen mit der Forderung der schlechthinigen Gewissheit gebrochen und die Konsequenzen hieraus gezogen, sondern er zuerst hat auch die Vereinigung von Empirismus und Rationalismus wirklich hergestellt, die Kant vergeblich angestrebt hat. Ein Empirismus, der, wie der Kantische, das Bewusstsein nicht bloss für den Ausgangspunkt, sondern im Interesse der schlechthinigen Gewissheit zugleich für das einzige Gebiet der Erkenntnis ansieht, ist ein ebenso einseitiger Standpunkt, wie ein Rationalismus, der aus demselben Grunde die Erfahrung überhaupt verachtet. Erst der Verzicht auf apodiktische Gewissheit der Erkenntnis hebt den Empirismus über jene Schranken hinaus und gestattet dem Rationalismus, mit ihm eine wahre Verbindung einzugehen. Dies gezeigt und die dogmatische Forderung der schlechthinigen Gewissheit durch die bescheidenere der Wahrscheinlichkeit ersetzt zu haben, das ist aber gerade Hartmanns Verdienst und macht das Wesen seines Kriticismus aus, und darum kann man sagen, dass er auch in dieser Beziehung die Untersuchungen der bisherigen Philosophie über die formalen Standpunkte des philosophischen Erkennens zum Abschluss gebracht habe (Das Erkennen Nr. 154; Neukant., Schopenhauerian. u. Hegelian. 45 ff.).

III. Die Art der Darstellung.

„Wie in aller wissenschaftlichen Darstellung, soll auch in der philosophischen die sprachliche Ausdrucksweise sachlich, unpersönlich, ruhig, kühl, nüchtern, prosaisch, besonnen, ernst, schlicht, klar, deutlich, genau, treffend, scharf, kurz und gedrängt sein; die Gedankenführung soll möglichst geradlinig, durchsichtig, logisch zusammenhängend und beweiskräftig sein. Philosophische Schriften, die schön, geistreich, witzig, poetisch, schmuckreich, prunkvoll, blühend, glänzend, blendend, hinreissend, berauschend, temperamentvoll, effektvoll, leidenschaftlich, feurig, individuell, dunkel, in Bildern, Gleichnissen, Rätseln, Phrasen, gesuchten Antithesen und Paradoxien, zusammenhanglosen Aperçus oder Aphorismen abgefasst sind, sollten mit doppelt scharfer Kritik aufgenommen werden, denn sie wollen bewundert werden, unterhalten und über-

reden, statt die Wahrheit zu suchen, zu belehren und zu überzeugen. Die Schönheit der Sprache soll durchaus nur in ihrer völligen Angemessenheit an den Inhalt bestehen, darf sich aber bei wissenschaftlichen Arbeiten niemals als etwas Selbständiges hervordrängen. Bilder und Gleichnisse dürfen niemals an Stelle des genauen begrifflichen Ausdruckes stehen, sondern höchstens neben ihm, um ihn zu erläutern, aber auch nur dann, wenn keine Gefahr vorliegt, dass sie mehr das Missverständnis als das Verständnis befördern. Wer philosophische Erörterungen nur um des Zuckergusses willen liest, der als Lockspeise dazu gethan worden ist, der thut besser, auf sie ganz zu verzichten, denn zu einer „Arznei der Seele“ wird ihm die Philosophie auf diesem Wege doch nicht“ (Das Erkennen Nr. 153).

Vergleicht man hiermit, wie von den Wortführern des modernen Zeitgeistes die individuelle Eigenart auf Kosten der Sache selbst vielfach vorangestellt wird, so wird man den tiefen Abgrund ermessen, der auch in dieser Beziehung zwischen der Hartmannschen und der Weltanschauung der sogenannten „Modernen“ aufklafft. Sind wir doch heute glücklich dahin gelangt, dass der modische Subjektivismus auch in die Wissenschaft eindringt und alle Sachlichkeit und Besonnenheit von manchen geradezu als ein veralterter Zopf angesehen wird.

Indessen pflegen manche gegen Hartmann einzuwenden, dass sie wohl gerne die eine oder die andere seiner Schriften lesen möchten, jedoch über die vielen fremdsprachlichen Ausdrücke bei ihm nicht hinwegkommen könnten. Nun lassen sich aber, wie Hartmann in seiner Abhandlung über „Das Philosophiestudium durch Lektüre“ in den „Tagesfragen“ ausführt, keine neuen Begriffe aufstellen, ohne neue Wortbezeichnungen zu prägen, und aller Fortschritt in der Klarheit, Präzision, Konzentration und Leichtigkeit der Gedankenbildung ist durch eine terminologische Fortbildung der Sprache bedingt. Die Terminologie eines Systems muss folglich um so origineller ausfallen, je origineller das System ist. Wer sich also von der fremd anmutenden Terminologie eines Systems abschrecken lässt, der muss überhaupt auf das philosophische Studium von vornherein verzichten oder sich mit dem trivialen Geschwätz einer unwissenschaftlichen Popularphilosophie begnügen. Die Erfahrung hat dabei gelehrt, dass eine solche

Terminologie weit erträglicher ist, wenn sie fremdsprachlich ist, als wenn sie deutsch ist. Denn die Wurzelbedeutung der Fremdwörter kann auch der Ungebildete leicht erlernen und aus dem Zusammenhange und den vom Autor gegebenen Erklärungen sehr wohl verstehen, welche Bedeutung der Ausdruck im System hat, wohingegen durch Umprägen des gewöhnlichen Sprachsinns deutscher Worte nur Verwirrung gestiftet und durch sprachwidrige Verrenkungen und Zusammensetzungen, wie bei Hegel und Krause, das Sprachgefühl beleidigt wird. Allein es ist in der Regel gar nicht die Terminologie eines Systems, die jemanden von dem Studium desselben abschreckt, sondern die angebliche Unverständlichkeit der philosophischen Kunstausdrücke ist meist ein blosser Vorwand zur Beschönigung des nach dem ersten Versuche erlahmten Interesses. „Denn," sagt Hartmann mit Recht, „um in einer modernen Fremdsprache ein paar schlechte Romane zu lesen, dazu lernen die Leute mit Vergnügen einige hundert oder tausend Vokabeln auswendig, aber ein paar Dutzend philosophischer Kunstausdrücke sich anzueignen, ist ihnen nicht der Mühe wert — da verzichten sie lieber auf philosophische Lektüre — und sie thun gewiss wohl daran" (Das Erkennen Nr. 153). Im übrigen ist gerade die Hartmannsche Terminologie in ihrer Art musterhaft, von äusserster Schärfe und Bestimmtheit, ja, es dürfte keinen zweiten Philosophen geben, der verwickelte und weitläufige Gedankenverbindungen in so bezeichnender und knapper Art zusammenzufassen verstände. Ausdrücke, wie abstrakter und konkreter Idealismus resp. Monismus, eudämonologischer Pessimismus, evolutionistischer Optimismus, Axiologie, Konkretionsstufe, objektive Erscheinung u. s. w. sind von Hartmann teils ganz neu geprägt, teils von ihm erst zur begrifflichen Bestimmtheit erhoben worden und verdienten wohl, in die allgemeine philosophische Kunstsprache aufgenommen zu werden.

C. Erkenntnislehre.

Als Hartmann um die Mitte der sechziger Jahre seine „Phil. d. Unb.“ schrieb, hatte die Erkenntnistheorie noch nicht die Herrschaft über alle übrigen philosophischen Disziplinen errungen. Er konnte sich folglich damit begnügen, die Gründe, welche für die Existenz einer jenseits des Bewusstseins liegenden Realität oder einer Aussenwelt sprechen, einfach anzuführen, wobei er sich im wesentlichen an die Darlegung dieses Punktes in Chr. Wieners „Grundzügen der Weltordnung“ anschloss. Gegen Ende der sechziger Jahre kam alsdann der Neukantianismus empor. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Denken und Sein und der Möglichkeit einer Vermittelung zwischen beiden, das Problem, ob und wie das bewusste menschliche Denken im stande sei, das Sein zu erreichen, oder ob es für immer darauf beschränkt sei, bei seinen Gedanken, d. h. seinem subjektiv-idealen Bewusstseinsinhalt, stehen zu bleiben, wurde zu brennenden und wurde im Sinne der idealistischen Resultate der Vernunftkritik beantwortet. Dass Sein und Bewusstsein wenigstens im Ich, im denkenden Subjekt, identisch seien und folglich dieses ausser stande sei, mit seinem Denken das Sein jenseits des Bewusstseins zu erreichen, das wurde mit der Berufung auf Kant für ein unerschütterliches Axiom ausgegeben und damit die gesammte Philosophie auf die Untersuchung der Bedingungen des Erkennens angewiesen. Die Philosophie wurde zur Erkenntnistheorie. Sie sollte nun kein anderes Ziel mehr haben, als diese ihre Unfähigkeit nachzuweisen, über die Grenze des Bewusstseins

hinauszukommen. Sie sollte die Erklärung des Zusammenhanges der Erscheinungen der Naturwissenschaft überlassen und selbst sich nur mit Problemen befassen, für welche die Philosophen allein ein Interesse hatten. Man nannte es eine „Versöhnung“ zwischen Philosophie und Naturwissenschaft, dass die erstere jeden Zusammenhang mit dem realen Leben aufhob, sich ins Studierzimmer einschloss und zu allen Behauptungen der Naturforscher Ja und Amen sagte.

I. Die kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus.

1. Die Unhaltbarkeit des transcendentalen Idealismus.

Hartmann erkannte alsbald, welche Gefahr seinem eigenen Standpunkt von dieser Richtung drohte. Der Neukantianismus verwarf nicht bloss das Unbewusste, er verhielt sich auch ablehnend gegen alle Metaphysik. Es war daher für Hartmann eine Lebensfrage seines Systems, die Anmassungen des Neukantianismus zurückzuweisen. Das glaubte er aber nicht eindringlicher thun zu können, als indem er selbst, wie es damals üblich war, an Kant anknüpfte und durch die Kritik des Kantischen transcendentalen Idealismus seine eigene realistische Auffassung der Erkenntnis sicher stellte. Die Hartmannsche Schrift über „das Ding an sich und seine Beschaffenheit“ (1871), die in der 2. Aufl. (1875), wie gesagt, den Titel „Krit. Grundlegung des tr. Realismus“ erhielt, nimmt infolgedessen eine Ausnahmestellung unter den zahlreichen Schriften ein, die sich mit Kant befassen, und die damals wie Pilze aus dem Boden schossen. Diese zielten nämlich meist darauf ab, die Kantische Philosophie als die Philosophie schlechthin zu erweisen, und waren daher vor allem bemüht, die unleugbaren Widersprüche bei Kant durch Interpretationskünste hinwegzuschaffen oder in einer mit minutiöser Genauigkeit durchgeführten Kantphilologie den Sinn der Kantischen Behauptungen klarzustellen. Dem gegenüber will Hartmann weder zeigen, wie Kant sich hätte ausdrücken müssen, um die Widersprüche seiner Lehre zu vertuschen, noch will er untersuchen.

was denn Kant nun eigentlich und wirklich im Einzelnen gelehrt hat, sondern er will auseinandersetzen, was er hätte denken sollen, wenn er von dem gewählten Ausgangspunkte aus konsequent zu Ende gedacht hätte und durch die hierbei erhaltenen Resultate zur nochmaligen Revision seiner Grundlagen gedrängt worden wäre.

Kant lehrt, dass alles, was wir wahrnehmen und denken, unter den Formen der Räumlichkeit, der Zeitlichkeit und der Kategorien steht, welche nur subjektive Anschauungs- und Denkformen, aber nicht Formen der Dinge an sich, d. h. des ausserhalb des Bewusstseins befindlichen Realen, seien. Hiernach ist alles Wahrgenommene Erscheinung, und zwar subjektive Erscheinung, blosse Modifikation im Bewusstseinsinhalte des vorstellenden Subjektes. Was wir „äussere Gegenstände“ nennen, sind nur Vorstellungen, folglich nur in uns, nur in unserem Wahrnehmungsakt, aber sonst nirgends vorhanden. Alle Wirklichkeit oder Realität der Dinge beruht auf der Wirklichkeit des subjektiven Vorstellungsaktes, dessen Inhalt sie ist, kann unabhängig von demselben garnicht gedacht werden und hat folglich nur eine bloss subjektive Bedeutung.

Da entsteht die Frage, welches Recht wir haben, diesen subjektiven Vorstellungen und Erscheinungen eine Art von Realität zuzuschreiben, welche über die blosse subjektive Realität in und mit dem Vorstellungsakte hinausgeht. Dies ist die Kardinalfrage oder das Grundproblem der Erkenntnistheorie, das den wesentlichen Gegenstand der erkenntnistheoretischen Untersuchungen Hartmanns bildet.

Es ist klar, dass wir vom Kantischen Standpunkte aus gar kein Recht haben, jener subjektiven Vorstellungswelt eine andere als eine blosse ideale Bedeutung zuzuschreiben. Wenn Kant bemüht ist, diese ideale Welt unmittelbar als eine reale aufzufassen, und so thut, als ob sich ihre Realität von selbst verstände, so ist das mit seiner Grundannahme unvereinbar. Die Wahrnehmungswelt ist unmittelbar eine bloss subjektive und kann nicht etwas Anderes sein. Nur dann kann die ideale Bewusstseinswelt unserer Wahrnehmungen und Empfindungen mehr sein als eine subjektive, wenn die Möglichkeit eines bewusstseinstranscendenten, nicht subjektiven, d. h. vom Subjekt unabhängigen,

Dinges an sich, das als solches **positiv** bestimmbar, und einer notwendigen Beziehung unserer Vorstellungen auf dieses bewusstseins-transcendente Ding an sich nachgewiesen ist. Diese Beziehung, die bewusst und real zugleich sein muss, muss gleichsam die Brücke vom Bewusstsein zum Sein, vom Immanenten zum Transcendenten bilden. Aber alsdann kann die Realität, welche die Bewusstseinswelt hierdurch empfängt, keine unmittelbare, sondern höchstens eine **mittelbare**, eine Realität gleichsam aus zweiter Hand sein. Ist es **Kant** gelungen, ein solches transcendentes Ding, eine transcendentale Beziehung des Bewusstseins auf dasselbe und damit eine mittelbare Realität des Bewusstseinsinhalts annehmbar zu machen? Wer die Kantische Vernunftkritik unbefangen betrachtet, kann nicht leugnen, dass die Bemühungen um die Gewinnnung dieses Nachweises den eigentlichen Inhalt jenes Werkes bilden.

Von zwei Seiten her hat **Kant** versucht, zum Ding an sich vorzudringen und den Begriff desselben sicher zu stellen, vom Objekt und vom Subjekt her. Beide Wege führen, wie Hartmann nachweist, nicht zum Ziele. Das sogenannte „transcendentale Objekt" **Kants** ist unfähig, das Jenseits des Bewusstseins zu begründen, weil der Begriff des Objekts durchaus nur in einer bewussten Beziehung zwischen Inhalt und Form des Bewusstseins besteht und für ein Jenseits des Bewusstseins jeden Sinn verliert. Da **Kant** den Gebrauch der Kategorien oder Denkformen auf den Inhalt des Bewusstseins einschränkt, so spricht er damit dem Ding an sich alle positive Bestimmtheit ab und entzieht sich damit die Möglichkeit, das Objekt, wie es im Bewusstsein ist, auf ein Jenseits des Bewusstseins zu beziehen. Aber auch die Form des Bewusstseins oder das „transcendentale Subjekt" ist ausser stande, hinter der phänomenalen Seite des Erscheinungsich noch eine zweite an sich seiende annehmbar zu machen, weil sie eine blosse Abstraktion vom Bewusstseinsinhalt und somit gleichfalls rein subjektiv ist. Wird sie aber als Thätigkeit aufgefasst, als Vorstellungsfunktion, die den Bewusstseinsinhalt erzeugt, so fällt sie erst recht auf die Seite der Erscheinung, weil die Funktion nur als zeitliche denkbar ist und die Zeit nach **Kant**, ebenso wie der Raum, nur im Bewusstsein vorhanden sein soll. Ein reales Ich an sich hinter dem subjek-

tiven Erscheinungsich kann es also nach Kantischer Auffassung ebenso wenig geben, wie ein Ding an sich hinter den objektiven Bewusstseinsdingen.

Mit dem Wegfall des transcendentalen Objekts wird die vorausgesetzte Erscheinung zum Schein in objektiver, mit dem Wegfall des transcendentalen Subjekts zum Schein auch in subjektiver Hinsicht herabgesetzt, mit der Leugnung der Realität der Vorstellungsfunktion zum absoluten Schein, d. h. zum Schein in jeder, auch in funktioneller Hinsicht, verflüchtigt. Wenn es keine Dinge an sich jenseits der Objekte giebt, so ist die subjektive Erscheinungs- oder vielmehr Scheinwelt bloss noch ein Vorstellungsablauf im Bewusstsein, die Geschichte der Vergangenheit in meinem Kopfe ist nichts als meine Vorstellung von einem stattgehabten Erscheinungsverlauf, mein Weib und mein Kind sind nichts weiter als Vorstellungen in meiner Vorstellungswelt, und mein instinktives Streben, an eine von meinem Bewusstsein unabhängige Existenz derselben zu glauben, ist nichts weiter als eine unzerstörbare Illusion meines Intellekts. Wenn das Ich nur eine subjektive Erscheinung ohne andere Realität als diejenige meiner Vorstellungen ist, so bin ich selbst, ebenso wie mein Weib und Kind, bloss eine Vorstellung unter vielen anderen Vorstellungen, und der Ablauf dieser Vorstellungen ist das einzige Reale. Die vermeintliche Erscheinung ist nicht bloss ein gegenstandsloser Schein, insofern ihm kein Ding an sich korrespondiert, sondern sogar ein wesenloser Schein, insofern er des Wesens entbehrt, auf dessen Grunde er ruhen könnte und das sein Träger wäre. Sie erscheint nunmehr als eine in der Luft schwebende Kette bloss zeitlich verbundener Vorstellungsakte. Der Nachweis der Unhaltbarkeit des transcendentalen Objekts verwandelt die vermeintlich objektiv-reale Wirklichkeit der Welt in den Traum eines Träumenden. Der Nachweis der Unhaltbarkeit des transcendentalen Subjekts verwandelt den Traum des Träumenden in einen Traum, der zwar von keinem geträumt wird, der aber doch Traum ist, der also, wenn man so sagen darf, sich selbst träumt und unter seinen anderen Traumgestalten auch die Fiktion eines vermeintlichen Träumers träumt. Der Nachweis endlich, dass auch die Funktion des Träumens oder Vorstellens wegen ihrer Form der Zeitlichkeit nur Erscheinung oder Schein ist, macht auch

den letzten Rest von Realität zu nichte: „Nun existiert der Traum nicht einmal mehr als Akt des Träumens, nun besteht der Traum ohne Träumer nicht mehr wirklich, nun träumt er bloss noch sein eigenes Dasein, nun wird es zum Traum, dass ein Traum sich fortspinne. Der Schein scheint nicht mehr in Wahrheit, er scheint bloss noch zu scheinen. Die absolute Realität, mit welcher das Gegebensein des Scheines als solchen uns imponieren wollte, ist zerstreut; wir begreifen, dass es eine letzte, unzerstörbare Illusion ist, an diese absolute Realität des Scheins zu glauben; wir sehen ein, es sei illusorisch, zu meinen, der Schein scheine, da er doch nur zu scheinen scheint, wir entdecken endlich den Begriff des absoluten Scheins, welcher nicht einmal eine Wirklichkeit seiner Funktion des Scheinens zulässt" (Krit. Grundlg. 47). Erst hiermit ist die letzte Konsequenz der erkenntnistheoretischen Prinzipien Kants gezogen. Der Wahnsinn des eine Welt scheinenden Nichts gähnt uns an. Es ist der absolute Illusionismus, zu dem sich bis jetzt in Europa noch Niemand zu bekennen gewagt hat, der aber in Asien der ursprünglichen Lehre des Buddhismus die erkenntnistheoretische Grundlage geliefert hat, um darauf ein metaphysisches und religiöses System zu errichten.

Bei diesem Ergebnis können wir nun aber unmöglich stehen bleiben. Wenn die Neukantianer den transcendentalen Idealismus Kants vertreten, so übersehen sie dabei, dass dieser Standpunkt sich in seinen Konsequenzen selbst aufhebt. Es ist aber auch ganz einseitig und historisch unberechtigt, bei einer Wiedererneuerung der Kantischen Lehre sich bloss auf den transcendentalen Idealismus zu versteifen. Denn dieser stellt nur die eine Seite der historisch treuen Kantischen Philosophie dar, deren wahrer Sinn vielmehr darauf gerichtet ist, jenen Idealismus durch eine realistische Erkenntnistheorie zu überwinden. Da der Idealismus, wie gezeigt, zur Absurdität des absoluten Illusionismus führt, so bleibt, um eine widerspruchslose Erkenntnistheorie aus dem Kantianismus zu entwickeln, nur noch der andere Versuch übrig, die von Kant nur andeutungsweise behandelte realistische Seite des Systems in konsequenter Weise durchzubilden.

2. Der transcendentale Realismus.

a) Die Denkformen (Kategorien).

Wir haben das Problem sich dahin zuspitzen sehen, wie die Wahrnehmung, die unmittelbar nur eine subjektiv-ideale ist, mittelbar eine mehr als subjektive Realität erhalten und dadurch Erscheinung bleiben könne, statt zum blossen Schein herabzusinken. Wir stellten fest, wie dies nur vermittelst einer transcendentalen Beziehung möglich ist, welche das Bewusstseinsimmanente mit dem Transcendenten verbindet. Den Anknüpfungspunkt für eine solche reale Beziehung mit dem Transcendenten können wir aber nur in dem allerursprünglichsten Bewusstseinsinhalt, in demjenigen, was instinktiv den Eindruck des Gegebenen macht, d. h. in der sinnlichen Empfindung, suchen. Auch nach Kant ist die Materie der Anschauung gegeben. Sie ist nicht spontaner Natur, wie die Verstandesfunktionen, sondern als eine Reaktion der Seele auf gewisse Eindrücke zu betrachten, welche die Rezeptivität der Seele „affizieren“. Eine solche Affektion der Sinnlichkeit ist aber nur möglich, wenn das Affizierende selbst bewusstseinstranscendent ist.

Das Affizieren also ist die gesuchte Brücke zwischen Transcendentem und Immanentem; die Handlung des Affizierens aber ist die Kausalität. Auch Kant erkennt die Wichtigkeit der Kausalität für den Erkenntnisprozess an. Aber da nach ihm die Kausalität, als kategoriale Intellektualfunktion, Denk- oder Verstandesform, bloss subjektiv sein und über die Grenzen des Bewusstseins nicht hinausreichen soll, so betrachtet er sie nur als eine Regel der Verknüpfung der Vorstellungen unter einander. Eine solche immanente Kausalität ist, wie Hartmann mit sieghafter Dialektik nachweist, eine durchaus widerspruchsvolle Annahme. Wenn es eine Kausalität zur Erklärung der Erscheinungswelt giebt, so kann sie nur in der notwendigen und gesetzmässigen Verknüpfung einer gewissen Handlung eines Transcendenten mit einer gewissen Modifikation meiner Sinnlichkeit bestehen. Da bei dieser Verknüpfung nur ihr eines Ende im Immanenten, sie selbst aber, als Verknüpfung, schon jenseits des Immanenten liegt, so ist sie folglich eine transcendente Kausalität. Damit ist aber auch die gesuchte positive Be-

stimmung für das Transcendente gefunden: es ist die transcendente Ursache der Empfindung und also indirekt aller Erscheinung, es ist das von aller Subjektivität unabhängige Ding an sich, das transcendente Korrelat des transcendentalen Objektes, das selbst nichts Anderes als dessen Vorstellungsrepräsentanten im Bewusstsein darstellt.

Soll das Ding an sich wirken können, so muss es existieren: es muss folglich Dasein und Realität besitzen. Sein Wirken muss als solches zeitlich sein, und das Moment seines Eintretens in die zeitliche transcendente Kausalreihe, sowie in die zeitliche Vorstellungsreihe eines Bewusstseins muss der Zeit nach bestimmt sein. Da ferner sein Wirken mich öfters in mehreren auf einander folgenden Zeitpunkten verschieden affiziert, ohne dass der Grund der veränderten Empfindung in mir zu suchen wäre, so muss dasselbe veränderlich sein. Aus einem veränderten Wirken unter sonst gleichgebliebenen Verhältnissen folgt aber eine Veränderung im Dasein. Demnach ist das Ding an sich veränderlich, also sein so und so bestimmtes Dasein selbst zeitlich. Infolgedessen fordert auch am Dinge an sich die Veränderung ein Beharrliches, das Existierende ein ihm Subsistierendes, das Dasein eine daseiende Substanz, welche selbst, als Substanz, nicht mehr veränderlich, nicht mehr zeitlich ist. Die Veränderungen an dem Dinge an sich erfolgen aber nicht zufällig oder willkürlich, sondern gesetzmässig, je nach den kausalen Einwirkungen, die dasselbe betreffen. Nur unter dieser Voraussetzung, dass eine mittelbar oder unmittelbar von meinem Willen ausgehende Einwirkung das Ding an sich in unabänderlich gesetzmässiger Weise verändert, ist eine Kommunikation der Bewusstseine vermittelst der Dinge an sich möglich. Die Veränderungen der Dinge sind also nach rückwärts ebensowohl Wirkungen, als sie nach vorwärts Ursachen sind; mithin ist der Daseinszustand des Dinges an sich ein durch und durch kausal bedingter, d. h. notwendiger.

Bedenke ich nun, dass ich dasjenige Ding an sich, auf welches das transcendentale Subjekt bezogen wird, das Ich an sich, von denjenigen Dingen an sich unterscheide, auf welche die transcendentalen Objekte bezogen werden, so sehe ich mich zu der Annahme einer Vielheit von Dingen an sich genötigt, von

denen einem jeden in der Mannigfaltigkeit seiner Wirkungen auf die andere Einheit zukommt. Nur durch Dinge an sich ist eine wirkliche Vermittelung zwischen den verschiedenen Bewusstseinen möglich, indem dieselben durch ihre transcendente Kausalität den Verkehr vom einen zum anderen herstellen. Dieser Verkehr aber findet in der Weise statt, dass der Leib, der als Ding an sich zu dem einen Bewusstsein gehört, vom Willen gelenkt wird und so entweder direkt oder durch Vermittelung anderer Dinge an sich zunächst auf einen zu einem anderen Bewusstsein gehörigen Leib als Ding an sich wirkt, wodurch nun erst dessen Bewusstsein affiziert wird.

So zeigt sich, dass die Kategorien, die Kant den Dingen an sich glaubte absprechen und bloss auf den Bewusstseinsinhalt beschränken zu müssen, ebenso gut auch Bestimmungen der ersteren sein müssen. Nur diejenigen Kategorien Kants finden auf das Ding an sich keine Anwendung, die, wie Allheit, Negation, Limitation, Möglichkeit, Zufälligkeit u. s. w., blosse Beziehungsbegriffe des bewussten Denkens oder aber verfehlte Konzeptionen sind, wie die Wechselwirkung. Weit entfernt also, blosse Formen des subjektiven Verstandes zu sein, in welche der letztere den Bewusstseinsinhalt einordnet, sind die Denkformen zugleich auch Daseinsformen, oder mit anderen Worten: diejenigen Formen, die in der Sphäre des Bewusstseins gleichsam das verbindende Gerüst unserer subjektiven Empfindungen bilden und damit Erfahrung erst zu stande bringen, sind dieselben Formen, die in der Sphäre des Ansichseienden die Dinge an sich zusammenhalten, und worauf der Bau der Welt beruht.

Kant hat ganz recht, dass die Objekte durch Denkformen a priori aus den Empfindungen formiert werden; aber die Übereinstimmung dieser so konstruierten Objekte mit den Dingen an sich, welche die Empfindungen für die Anschauung geben, die Wahrheit der Vorstellungsobjekte hinsichtlich ihrer synthetischen Formen wird nur dadurch gewährleistet, dass die Dinge an sich in denselben logischen Formen existieren, wie die Objekte gedacht werden. Diese Übereinstimmung der Daseinsformen und Denkformen ist aber nur erklärlich, wenn es eine und dieselbe Vernunft ist, die sich hier im Bewusstsein als ordnendes Prinzip der Empfindungen, dort im Realen als

synthetisches Prinzip der Dinge an sich bethätigt. Nicht eine ein für allemal vorausbestimmte Harmonie zwischen Transcendentem und Immanentem, eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft, kann, wie Leibniz meinte, die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein erklären, sondern nur eine solche Harmonie kann dieselbe erklären, die sich unaufhörlich aus der allgemeinen Herrschaft der nämlichen logischen Gesetze der schöpferischen Vernunft auf allen Gebieten des Daseins von selbst ergiebt, eine Art Konformitätssystem der reinen Vernunft, wozu Kant selbst den Grund gelegt, indem er neben der immanenten Kausalität inkonsequenterweise auch die transcendente anerkannt hat.

b) Die Anschauungsformen.

Können wir somit den Dingen an sich die Denkformen nicht vorenthalten, wenn überhaupt Erkenntnis möglich sein soll, so fragt es sich, ob Kant recht hat, den Anschauungsformen des Raumes und der Zeit eine bloss subjektive Geltung zuzuschreiben. Nun sahen wir, dass das Ding an sich seiner Existenz nach zeitlich, seiner Subsistenz nach unzeitlich, ausserzeitlich oder überzeitlich sein muss. Demnach kann es sich nur mehr darum handeln, ob wir dem Dinge an sich eine räumliche Beschaffenheit zuschreiben dürfen. Die Zeitlichkeit der Dinge an sich haben wir unmittelbar aus dem Wirken der transcendenten Ursache erschlossen. Bei der Räumlichkeit ist dies nicht möglich. Denn die primitive Empfindung ist nur intensiv und qualitativ, aber nicht extensiv bestimmt; folglich kann der Raum nicht durch den gegebenen Stoff der Empfindungen von aussen ins Bewusstsein hereinkommen, sondern, ebenso wie die Kategorien, nur von der Seele selbst erzeugt und zu den Empfindungen hinzugefügt werden. Dann kann aber auch die Räumlichkeit der Dinge an sich nur mittelbar erschlossen werden.

Die gleichzeitige Vielheit der Dinge an sich setzte ein medium oder principium individuationis voraus, welches macht, dass die gleichzeitigen Vielen doch nicht eins, sondern viele sind. Das ist nur möglich, wenn sie als getrennte neben einander bestehen; die Form dieses „Neben" also muss dem Raum in der

subjektiven Erscheinung korrespondieren. Da es ferner die Bewegung ist, aus welcher nach den Prinzipien der neueren Naturwissenschaft alle, auch die scheinbar qualitativen Veränderungen in den Dingen an sich hervorgehen, so muss folglich auch in jenem Analogon des Raumes ein Analogon der Bewegung möglich sein. Das unerlässliche Merkmal der Übereinstimmung der Bewegung mit ihrem Analogon ist die Kontinuität. Diese ist aber selbst nur dann möglich, wenn nicht nur die Zeit, sondern auch das transcendente Analogon des Raumes ein Kontinuum oder eine kontinuierliche Grösse darstellt. Versuchen wir nun den Gattungsbegriff der kontinuierlichen Grösse mathematisch nach der Zahl von unabhängigen Variabeln auszudrücken, welche zur eindeutigen Bestimmung eines in diesem Kontinuum diskret fixierten Punktes erforderlich sind, so wird es Niemandem einfallen, dem transcendenten Analogon des subjektiven Raumes bloss eine oder zwei Dimensionen zuzuschreiben. Denn eine kontinuierliche Grösse von einer oder zwei Dimensionen wäre zu jeder Erklärung von Sinneswahrnehmungen unbrauchbar. Eher könnte man noch darauf verfallen, einen vierdimensionalen transcendenten Raum zu postulieren. Bedenkt man jedoch, dass unser Intellekt immer nur zum Zwecke des Verständnisses des transcendenten Daseins arbeitet, erwägt man, dass für uns jetzt alle drei Dimensionen des Raumes angeschaute und dennoch nur zwei davon empfundene sind, während die dritte durch einen unbewussten Gedankenprozess hinzugedacht wird, dann dürfen wir mit Recht schliessen, dass, wenn die Wahrnehmungen eine Nötigung zur intellektuellen Hinzufügung einer vierten Dimension enthielten, um dieselbe zu verstehen, dass wir dann diese vierte Dimension ebenso unbewusst mit in unsere Anschauung verweben und hineinkonstruieren würden, wie jetzt die dritte. Daraus, dass wir nach so langer Zeit niemals eine Nötigung empfunden haben, zur Hilfskonstruktion einer vierten Dimension fortzuschreiten, folgt, dass die transcendente Beschaffenheit der Dinge an sich eine solche nicht besitzt oder doch wenigstens, dass der Einfluss einer solchen in denjenigen Teil des Universums, der uns zur unmittelbaren Wahrnehmung gelangt, verschwindend klein ist. Wer eine solche vierte Dimension behauptet, dem liegt die Beweislast ob. Wir haben jedenfalls vorläufig keinen Grund, das transcen-

dente Analogon des Raumes als verschieden von unserem subjektiven Raume anzunehmen.

Möglich freilich bleibt es immerhin, dass es zwei kontinuierliche Grössen giebt, welche beide zwar drei Dimensionen haben und dennoch im übrigen verschieden sind, wie ja auch Luft und Schall bei aller Verschiedenheit zweidimensionale kontinuierliche Grössen sind. Man kann daher Schopenhauer nicht Recht geben, dass Raum und Zeit das einzig mögliche principium individuationis seien. Fragt man jedoch nach der Wahrscheinlichkeit jener Annahme, so ist dieselbe äusserst klein, denn es ist auch nicht das Allergeringste ausfindig zu machen, was dafür spräche, und nicht das Allergeringste, was dagegen spräche, dass es die Form der Räumlichkeit selbst sei, welche die Zeit zum realen principium individuationis ergänzt. Principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda! Da es, wie wir aus der Analogie der Kategorien schliessen können, die allgemeine Vernunft ist, welche die Sinnesempfindungen zur räumlichen Anschauung formiert und gleichzeitig die Dinge an sich in ihre Formen ordnet, so liegt der Gedanke nahe, dass sie sich auch in beiden Fällen der gleichen Form bedienen werde. Simplex sigillum veri. Die Natur braucht nicht das Vielfältige und Komplizierte, wo sie mit dem Einfachen ausreicht, und sie richtet sich thatsächlich in allen Grundformen der uns anerschaffenen oder angeborenen Subjektivität stets nach den Daseinsformen, welche unserer Erkenntnis dadurch zugänglich gemacht werden sollen. Wahre Erkenntnis ist nur möglich, wenn unsere Vorstellungsformen mit den Daseinsformen des Ansichseienden übereinstimmen, also auch nur, wenn die Räumlichkeit Form der Dinge an sich ist. Mithin ist diese eine Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis. Wenn die Anschauungsformen und Denkformen nicht in der gleichen Weise Grundformen des Daseins der Dinge sind und mit diesen übereinstimmen, dann ist unsere ganze Vorstellungswelt sammt all ihren apriorischen Formen eine unerhörte Prellerei und all unser vermeintliches Erkennen illusorisch.

Die Natur unseres Verstandes drängt uns lebhaft dazu, eine solche Übereinstimmung anzunehmen. „Aber was bürgt uns dafür, dass wir mit diesem Triebe nicht auch bloss wieder das

düpierte Opfer unserer auf Illusion veranlagten Verstandeseinrichtung sind?" (114.) Die Erkenntnistheorie für sich allein ist ohnmächtig, diesen Zirkel zu lösen. Nur eine Metaphysik, welche das Walten der Vernunft in allen Sphären des Daseins aufzeigt, kann es objektiv zum höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit erheben, dass eine Erfahrung und Erkenntnis, welche zu in sich harmonischen Ergebnissen führt, keine ‚blosse Prellerei der Verstandeseinrichtung, sondern selbst ein teleologisches Produkt weise waltender Vernunft ist. Eine absolute Gewissheit wird freilich auch so nicht erreicht. Denn es bleibt ja immer noch die Möglichkeit übrig, dass der ganze Zirkel von Erkenntnistheorie und Metaphysik, obschon dessen Glieder sich gegenseitig stützen, in sich illusorisch sei. Möglicherweise gehört folglich auch das richtig aus ihr entwickelte metaphysische System sammt aller seiner logischen und teleologischen Weltharmonie selber mit zu der ungeheueren wahnwitzigen Illusion unserer Verstandeseinrichtung. Gegen solche Behauptung giebt es keine Widerlegung, man muss sich mit dem Hinweis auf ihren äusserst geringen Wahrscheinlichkeitswert begnügen (Vgl. Phil. d. Unb. I: „Das Unb. in der Entstehung der sinnl. Empfindung" 288—305).

c) Die Metaphysik als „Begriffsdichtung".

Dass alle metaphysische Erkenntnis illusorisch sei, ist die Ansicht des Neukantianismus. Alb. Lange hält mit Schopenhauer das „metaphysische Bedürfnis" für unausrottbar im Menschen, er selbst vermag sich metaphysischer Gedankengänge nicht zu erwehren, aber er ist auch ebenso überzeugt, dass dieselben gar keine reale Bedeutung haben. Wir sind also nach Lange gezwungen, eine metaphysische Weltanschauung, so gut wie eine Religion, zwar zu haben, trotzdem es uns kritisch unmöglich ist, an dieselbe zu glauben. Wir sollen zwar aus der Erkenntnistheorie gelernt haben, dass alle spekulative Philosophie nur „Begriffsdichtung", also, als Philosophie genommen, blosse Illusion sei; aber wir sollen uns der so bewusst gewordenen Illusion bei Leibe nicht entschlagen, sondern dieselbe als bewusste Illusion weiter konservieren und kultivieren. Ja, sogar auf der bewussten Selbsttäuschung dieser Fiktionen sollen die höchsten

Güter der Menschheit, Religion und Sittlichkeit, ruhen und sich gründen. Die bisher unbewusste Illusion sollen wir als „bewusste Illusion“, als „eine Art bewusster Selbsttäuschung“, wissentlich, d. h. als Lüge festhalten; diese Lüge sollen wir hätscheln und die edelsten Kräfte unseres Geistes auf ihre Ausbildung und Ausschmückung verwenden; auf dem Fundamente der so gehätschelten Lüge endlich sollen wir das Gebäude der Religion und Sittlichkeit errichten, das unser Verhalten zum Absoluten und zu den Mitmenschen bestimmt, die Lüge soll die Basis unseres gesammten praktischen Verhaltens, unseres höheren Triebs-, Gefühls- und Vorstellungslebens bilden. Diese Zumutungen sind, wie Hartmann in seiner Schrift „Neukantianismus u. s. w.“ ausführt, nicht nur aberwitzig und absurd, sie sind auch tief unsittlich und verwerflich. „Als ich,“ sagt Hartmann „zum ersten Male diese Theorie in Langes „Gesch. d. Mat.“ entwickelt fand, brach ich unwillkürlich in ein helles herzliches Lachen aus über die objektive Komik, welche in den hier zusammengehäuften Absurditäten liegt. Die Harmlosigkeit dieses Lachens wurde durch keinen Gedanken an die Möglichkeit gestört, dass ein solcher Aberwitz Bewunderer, ja, sogar Nachbeter und Nachtreter finden könne. Ich hielt eben diese tollhäuslerische Verlegenheitsausflucht eines edlen, an der Philosophie als Wissenschaft verzweifelnden Menschen für ein kurioses Unikum, das als solches völlig unschädlich sei. Aber ich hatte die Ansteckungskraft des Wahnsinns unterschätzt, die ja unter begünstigenden Umständen sogar einen epidemischen Charakter annehmen kann. Diese begünstigenden Umstände waren aber in dem Umsichgreifen des Neukantianismus einerseits und einer blasierten skeptischen Grundstimmung unserer studierenden Jugend andererseits gegeben“ (a. a. O. 84).

Man hat seiner Zeit dem Nachweis Hartmanns wenig Beachtung geschenkt, dass eine solche Auffassung der Metaphysik, wie sie sich bei Lange findet, über kurz oder lang bei der völligen Zerstörung der Dispositionen zu den Gemütsidealen enden und zum geistigen und praktischen Nihilismus führen müsse. Indessen hat der Fortgang der geistigen Entwickelung gezeigt, wie recht der Philosoph mit seinen Befürchtungen hatte. Hartmann hatte es dahin gestellt sein lassen, ob der Beharrungs-

widerstand jener Dispositionen schon in der ersten oder zweiten oder dritten Generation den zersetzenden Einflüssen des Verstandes erliegen würde. Gegenwärtig dürfen wir wohl sagen, dass bereits die zweite Generation die Früchte geerntet hat, die der Neukantianismus seit 30 Jahren ausgesät hat. Denn dem tiefer Blickenden kann es sich nicht verbergen, dass der Anarchismus Stirners und das Evangelium des Übermenschen mit ihrer Verhöhnung des Pflichtbegriffes und ihrer Aufhebung aller moralischen Verbindlichkeit und aller objektiven Regeln und Gesetze gerade bei unserer Jugend niemals solchen Anklang hätten finden können, wenn die letztere nicht durch ihre allgemeine Denkweise für jene Lehren empfänglich gewesen wäre. Die Leute, die heute gegen Stirner und Nietzsche eifern, vergessen nur zu häufig, dass die Philosophie der letzten 30 Jahre mit ihrem Kantischen Skepticismus und ihrer Verachtung der Metaphysik den Boden gedüngt hat, auf dem jene Giftpflanzen Wurzeln fassen konnten. Wenn man es als wissenschaftliche Wahrheit hinstellt, dass es ein Objektives und Allgemeines nicht giebt, dass die schöpferische Selbstherrlichkeit des Individuums mit seiner subjektiven Bewusstseinswelt das einzige Reale ist, was es giebt, wenn man der Idee alle transcendente Geltung abspricht und die Metaphysik auf die Willkür der subjektiven Phantasie, des grundlosen und vernunftlosen Meinens und Träumens stellt, wie soll sich da nicht das Individuum als Übermensch fühlen und der Einzelne, da er sich als „Einzigen“ betrachten muss, mit der Welt beliebig als seinem „Eigentum“ schalten? Ideen wirken unbewusst, und daher lässt sich der Einfluss des Neukantianismus auf den modernen Zeitgeist natürlich nicht handgreiflich nachweisen. Aber dass auch der modische Subjektivismus in der Kunst mit seiner Vergötterung des künstlerischen Subjekts, seiner Launenhaftigkeit und seinem Traumidealismus nur die Folge des wissenschaftlichen Subjektivismus ist, das wird sich kaum bezweifeln lassen.

Schon im Jahre 1876 hat Hartmann in der Schrift über „Neukantianismus u. s. w.“ (92) darauf hingewiesen, dass der Neukantianismus nur die Wahl hat, entweder der Unphilosophie des Nihilismus zu verfallen oder zum Wiederaufbau einer wissenschaftlichen Metaphysik fortzuschreiten, die dann entweder nur der Standpunkt Fichtes oder der seinige sein könne. Wir

erleben heute neben der Unphilosophie eines Stirner und Nietzsche in der Kunst und Philosophie die Wiedererweckung der Fichteschen Weltanschauung: die moderne Romantik mit ihrer mystischen Ahnung eines unbewussten Zusammenhanges aller Wesen, wie sie am konsequentesten von Maeterlinck vertreten wird, in der Dichterschule derer um Stefan George und H. v. Hoffmannsthal ihren künstlerischen Ausdruck findet und sich in dem erneuten Interesse für Novalis kundgiebt, steht ganz und gar wieder unter dem Zeichen Fichtes. Es wird sich jetzt zeigen, ob der nächste Schritt derjenige von der Philosophie des Bewussten zu der des Unbewussten sein wird, oder ob dieser Fortschritt sich nur durch die Vermittelung der Hegelschen Philosophie vollziehen wird, für deren Wiedererneuerung sich in gewissen Kreisen bereits ein lebhaftes Interesse kundgiebt. (Vgl. „Lange-Vaihingers subjektivistischer Skepticismus“ in Neukantianismus, Schopenh. u. Hegelian.)

d) Der transcendentale Realismus als Postulat des sittlichen, religiösen und naturwissenschaftlichen Bewusstseins.

Der erkenntnistheoretische Standpunkt Hartmanns, der ein Reales ausserhalb des Bewusstseins, ein Ding an sich anerkennt, ist Realismus. Und zwar bezeichnet Hartmann denselben als transcendentalen Realismus, um einerseits den Gegensatz zum naiven Realismus und andererseits die Beziehung desselben zu Kants transcendentalem Idealismus auszudrücken. Der naive Realismus ist der Standpunkt des naiven Menschen, der über das Erkenntnisproblem noch nicht weiter nachgedacht hat und den wahrgenommenen Dingen als solchen unmittelbar ein reales Dasein zuschreibt. Dem gegenüber sieht Hartmanns Realismus die Wahrheit des Kantischen Standpunktes darin, dass wir unmittelbar immer nur unseren eigenen Bewusstseinsinhalt erkennen und dass wir dem letzteren nur mittelbar, nämlich durch Vermittelung der gedanklichen Beziehung auf ein Transcendentes, eine realistische Bedeutung beimessen können; diese gedankliche Beziehung aber ist es, die in dem Worte „transcendental“ ausgedrückt wird.

Der transcendentale Realismus ist ein Postulat des sitt-

lichen und religiösen Bewusstseins. Denn nur soweit den anderen Individuen in einem Bewusstsein transcendentale Realität zukommt, können sie Objekte sittlicher Beziehungen sein, und nur soweit meiner Vorstellung von Gott eine, wenn auch nur indirekte, reale Geltung zukommt, kann ich zu ihm in ein religiöses Verhältnis treten. Der transcendentale Realismus ist aber auch ein Postulat des naturwissenschaftlichen Bewusstseins und damit zugleich der Geisteswissenschaften, denn eine gesetzmässige kausale Naturordnung ist nur auf seiner Grundlage denkbar, und die objektiven Phänomene der Naturwissenschaft sind nichts Anderes als Dinge an sich, deren Erkenntnis uns die transcendente Kausalität vermittelt. Nur auf dem Boden des transcendentalen Realismus ist eine Versöhnung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft möglich, während der transcendentale Idealismus, der die Dinge an sich oder doch jedenfalls ihre Erkennbarkeit leugnet, der Naturwissenschaft damit den Boden unterauszieht, auf dem sie steht, und nur dadurch den falschen Schein einer Übereinstimmung mit der Naturwissenschaft hervorzurufen vermag, dass er sich unberechtigterweise der realistischen Ausdrucksweise der letzteren bedient. (Vgl. hierzu: „Kant und die heutige Erkenntnistheorie“ in den „Phil. Fragen d. Gegenw.“ 244—260; „Kants Erkenntnistheorie u. Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung“; „Der theologische Neukantianismus“ in der „Krisis des Christentums“; „Lotzes Philosophie“ 47 ff.)

e) Der transcendentale Realismus als die höhere Wahrheit aller übrigen erkenntnistheoretischen Standpunkte.

In seiner „Kritischen Grundlegung des transcendentalen Realismus“ hat Hartmann den letzteren nur aus der Kritik und Widerlegung des transcendentalen Idealismus gewonnen und die Betrachtung des naiven Realismus noch bei Seite gelassen. Nun ist aber der Idealismus in seinen geschichtlichen Erscheinungsformen so vielfach mit naivrealistischen Elementen durchsetzt und steckt den Menschen der naive Realismus so tief im Blute, dass der transcendentale Realismus solange nicht für sicher bewiesen gelten kann, als nicht der letzte Rest von naivrea-

listischer Auffassungsweise zerstört ist. Dieser Zerstörung des naivrealistischen Vorurteils und zugleich dem Beweise des transcendentalen Realismus unabhängig von allen historischen Beziehungen dient Hartmanns „Grundproblem der Erkenntnistheorie". Die Schrift schliesst sich als zweiter systematischer Teil an die „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus" an und stellt eine „Phänomenologie des erkennenden Bewusstseins mit Bezug auf die Kardinalfrage aller Erkenntnistheorie, dem Verhältnis des Bewusstseins zum Daseienden", dar.

Ausgehend von einer Darstellung der Anschauungsweise des naiven Realismus, der dem Menschen der nächstliegende und natürlichste ist, zeigt Hartmann die schrittweise Zersetzung dieser Ansicht auf. Der naive Realismus ist unhaltbar vom Standpunkte der Physik aus, welche die qualitativen Eigenschaften der Gegenstände als subjektive Modifikationen rein quantitativer Geschehnisse im Realen nachweist. Er ist unhaltbar vom Standpunkte der Physiologie aus, welche zeigt, dass aus der äusseren Welt des Daseins kein Bestandteil unmittelbar in die innere Welt des Bewusstseins hinein- und hinüberschlüpfen kann, sondern dass die Seele von den ins Gehirn geleiteten und physiologisch ungeformten Reizen der Aussenwelt nur eine kausale Anregung empfangen kann, um selbstthätig, unbewusst und gesetzmässig sich von innen heraus eine eigene innere Bewusstseinswelt zu erbauen. Der naive Realismus ist endlich unhaltbar aus der philosophischen Erwägung heraus, dass das Bewusstsein nicht über die Grenzen seines subjektiv-idealen Inhalts hinausgreifen kann und dass der Inhalt alles Bewusstwerdens auf die eigene psychische Zuständlichkeit beschränkt ist.

Die Widerlegung des naiven Realismus lässt uns in der skeptischen Schwebe zwischen einem transcendentalen Realismus und einem transcendentalen Idealismus. Da aber unser Verstand zu einer bestimmten Entscheidung hindrängt, so geht der Standpunkt des naiven Realismus zunächst in sein Gegenteil, den transcendentalen Idealismus, über. Der Nachweis, dass wir nur unsere selbst produzierte Erscheinungswelt wahrnehmen, also nicht wissen können, ob ausser unserem Bewusstsein noch eine Welt von Dingen an sich existiert und wie sie beschaffen ist, schlägt in

das negative Dogma um, dass wir von einer Welt der Dinge an sich, falls sie existiert, nichts wissen können. Dieser negative Dogmatismus schliesst einerseits: weil wir von einer etwaigen Welt der Dinge an sich nichts wissen könnten, so könne eine solche auch nicht sein, wobei die Prämisse zu Grunde liegt, dass Sein = Bewusstsein sei und dass es kein Sein geben könne ausser als Bewusstsein. Andererseits lässt derselbe die Welt der Dinge an sich zwar als existierend gelten und ebenso auch unser Wissen von dieser Existenz unangezweifelt, behauptet aber dafür desto eifriger, dass diese transcendente Welt nicht in räumlich-zeitlichen und logischen Formen existieren könne. Den ersten Zweig des negativen Dogmatismus bildet der radikale oder konsequente, den zweiten der inkonsequente transcendentale Idealismus.

Die Widerlegung des konsequenten transcendentalen Idealismus wiederholt noch einmal den Nachweis der „Kritischen Grundlegung", dass dieser Standpunkt, indem er die Welt in einen Traum ohne träumendes Subjekt verwandelt, im Widerspruche steht sowohl mit sich selbst als auch mit der zu erklärenden Erfahrung und in jeder Hinsicht absurd und widersinnig ist. Die Widerlegung des inkonsequenten transcendentalen Idealismus zeigt, dass die inkonsequenten idealistischen Mischformen einen induktiven Wert besitzen, dessen Grösse ihrem transcendental-realistischen Bestandteil proportional ist, dass sie nach Massgabe ihrer Annäherung an den transcendentalen Realismus erträglicher werden und erst mit dem vollständigen Übertritt auf diesen Boden den Ansprüchen, die man an eine erkenntnistheoretische Weltanschauung stellen muss, in jeder Hinsicht genügen können. Damit ist der transcendentale Realismus sowohl deduktiv als induktiv bewiesen, deduktiv durch die Elimination jeder anderen Möglichkeit, induktiv durch die Bewährung seiner Hypothese durch ihren Erklärungswert für die theoretische Orientierung und das praktische Verhalten in der Welt.

Hegel pflegte in seinen Vorlesungen seine Zuhörer aufzufordern, Vertrauen zur Vernunft zu fassen, und seine ganze Philosophie ist nichts Anderes als ein begeisterter Preis der Macht und Herrlichkeit des Logos, die er der Ängstlichkeit des

Empirismus, der vernunftlosen Schwärmerei der Gefühlsrichtung und der Zügellosigkeit und Willkür der Romantik gegenüber nicht hoch genug zu stellen wusste. Es ist das Verdienst Hartmanns, durch seinen erkenntnistheoretischen Realismus, als ein zweiter Hegel, die Vernunft auch bei uns wieder zu Ehren gebracht, den Druck der positivistischen und skeptischen Denkrichtung gehoben und an die Stelle der Unnatur und Verschrobenheit des transcendentalen Idealismus das natürliche Gefühl, das sich die Anerkennung eines vom Bewusstsein verschiedenen realen Seins nun einmal nicht rauben lässt, in seine Rechte wieder eingesetzt zu haben. Wie wir gesehen haben, dass Hartmanns Methodenlehre die endgültige Lösung und den Abschluss der methodologischen Untersuchungen der Neuzeit darstellt, so enthält auch der von ihm begründete Standpunkt des transcendentalen Realismus diejenige Formulierung des erkenntnistheoretischen Problems, welche alle vorangegangenen Lösungsversuche in sich aufhebt, und worin die erkenntnistheoretischen Bestrebungen der Vergangenheit und Gegenwart gipfeln. Mit der Aufstellung und Begründung des transcendentalen Realismus darf der Kantianismus in jeder Beziehung als überwunden gelten. Wenn dies noch nicht allseitig anerkannt ist, so liegt das nur an der mangelnden Einsicht in das Prinzip des Unbewussten. Alle übrigen Lösungen des erkenntnistheoretischen Problems sind nur auf dem Boden der Philosophie des Bewussten möglich, auf dem allein jenes ganze Problem überhaupt erst entstehen konnte. Nur weil die anderen Erkenntnistheoretiker von jenem Standpunkt aus nicht wagten, ein Jenseits des Bewusstseins anzunehmen, waren sie unfähig, den transcendentalen Realismus zu ergreifen. Es ist aber gerade die Bedeutung Hartmanns, gezeigt zu haben, dass eine die Erkenntnis nicht negierende, sondern ermöglichende Lösung der erkenntnistheoretischen Grundfragen nur durch den Bruch mit der Philosophie des Bewussten zustande gebracht werden kann, und darum ist auch hier, ebenso wie in der Methodenlehre, das Unbewusste dasjenige Prinzip, vermittelst dessen jene Lösung allein möglich ist, und worauf die Philosophie des Bewussten selbst hinausläuft.

Durch die positive Begründung des transcendentalen Realismus ist nun implicite auch die Berechtigungslosigkeit des

Skepticismus dargethan und damit zugleich der Weg zu einer neuen Metaphysik geöffnet. Denn wenn der unmittelbare Bewusstseinsinhalt nur Mittel ist zur Erkenntnis des unabhängig vom Bewusstsein Seienden, des erkenntnistheoretisch Transcendenten, wenn alle Gedanken nur eine reale Bedeutung haben als transcendentale Repräsentanten der Dinge an sich für das Bewusstsein, dann geht ja schon hiermit das Denken über den unmittelbaren Inhalt des Bewusstseins hinaus, dann ist es folglich auch ganz willkürlich, ihm a priori irgendwo Grenzen setzen zu wollen und also z. B. ein Gebiet des metaphysisch Transcendenten als dem menschlichen Denken unzugänglich auszuscheiden.

D. Metaphysik.

I. Das Verhältnis der Hartmannschen Metaphysik zur bisherigen Spekulation.

1. Die Vereinigung des Panlogismus und Panthelismus.

Der transcendentale Realismus lehrt, dass Bewusstsein und Sein keineswegs identisch sind, dass es demnach auch unmöglich ist, das Sein irgendwo im Bewusstseinsinhalt selbst zu finden. Alles Sein liegt als solches jenseits des Bewusstseins und kann nur mittelbar, nämlich durch Vermittelung der transcendenten Kausalität von uns erkannt werden. Alles Sein ist mithin für das Bewusstsein unmittelbar ein Unbewusstes; ob es an sich nicht vielleicht ein Bewusstes ist, das kann folglich auf keine Weise unmittelbar, sondern einzig und allein durch Reflexion und also nur mittelbar festgestellt werden.

Es fragt sich nun, ob die Erkenntnistheorie als solche im stande ist, uns hierüber irgendwelchen Aufschluss zu geben. Dies ist nach Hartmann in der That der Fall. Wenn wir nämlich fragen, worauf der Idealismus seine Verwerfung eines Seins jenseits des Bewusstseins letzten Endes stützt, so ist es der Satz: was ich denken kann, ist mein Gedanke, also ist mir undenkbar, was nicht mein Gedanke ist, also kann ich das von meinen Gedanken unabhängige Ding an sich nicht denken. Aber besitzt nicht der Gedanke in der Fähigkeit der Negation die Fähigkeit, auch das

Negative seiner selbst zu setzen? Freilich, solange dies Negative nicht zugleich positiv bestimmt ist, solange ist es ein positiv Undenkbares. Entweder nun ist dies Positive selbst Gedanke, dann bleiben wir wiederum in der Sphäre des Gedankens stehen, oder es ist Nichtgedanke, dann ist es nicht denkbar. „An diesem Punkte," sagt Hartmann, „sind bisher alle Denker gescheitert, wenn sie sich dazu aufgeschwungen haben, bis zu ihm zu gelangen. Die Antwort ist, es muss Gedanke sein, und doch nicht mein Gedanke, nicht immanent, es muss ein Ideales sein, und doch nicht ein Ideales in meinem aktuellen (gegenwärtigen) Bewusstsein, es muss inhaltlich gleich sein mit meinem Gedanken, und doch nicht er selbst sein. Die inhaltliche Gleichheit mit meinem Gedanken verbürgt ihm die Denkbarkeit meinerseits, die numerische, formelle und existentielle Verschiedenheit von meinem Gedanken verbürgt ihm die Transcendenz für mein Bewusstsein. Der identische Gedankeninhalt ist das, was in meinem Gedanken das Positive ausmacht, die verschiedene Form und Existenzweise mit der aus ihr folgenden numerischen Zweiheit ist das, was in meinem Gedanken das Negative verlangt, die Negation der Immanenz im aktuellen Bewusstsein. Das Bewusstsein reproduziert durch Nachdenken ein Vorgedachtes, sich sagend, dass dieses Vorgedachte nicht sein gegenwärtiger Gedanke sei" (Krit. Grundlg. 91).

Wären nun die vorgedachten Gedanken bewusster Art, so könnte von einem unmittelbaren Nachdenken derselben nicht die Rede sein, denn wir können in ein fremdes Bewusstsein nicht unmittelbar hineinschauen. Gehörten sie dagegen unserem eigenen Bewusstsein an, so vermöchten sie zur Erklärung unseres Bewusstseinsinhalt nichts beizutragen. Nur dann können die vorgedachten Gedanken unmittelbar nachgedacht werden, wenn sie an sich unbewusste Gedanken sind. Insofern hat der Panlogismus Schellings und Hegels ganz Recht, die Identität von Sein und Denken anzunehmen: die Dinge an sich, als vorgedachte objektive Gedanken, sind nicht Inhalt irgend eines Bewusstseins, sondern Subjekt und Objekt fallen bei ihnen in Eins zusammen. Aber der Panlogismus hat Unrecht, diese Behauptung dahin zu überspannen, dass die Dinge nichts Anderes als Gedanken

seien. Denn die transcendente Kausalität, die von den Dingen an sich ausgeht und die uns nötigt, den vorgedachten idealen Inhalt nachzudenken, thut dies nicht etwa auf rein logische Weise, sondern durch einen von aussen an das Bewusstsein herantretenden Zwang, dessen reale Macht oder Kraft nicht zu dem Positiven, sondern zu dem Negativen, Abstossenden, subjektiv nicht Gewollten in dem durch ihn geweckten Bewusstseinsinhalt gehört.

Wäre die Existenz des Dinges an sich eine rein ideale, so würde der eventuelle Konflikt desselben mit anderen sich friedlich auf rein logischem Wege schlichten gemäss dem Schillerschen Worte: „Leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stossen sich die Sachen," wie denn auch nach Hegel das Sein durch blosses Denken, durch die dialektische Selbstbewegung des Begriffs erreichbar sein soll. Der Zwang jedoch, den das Wirken des Dinges an sich meiner Willkür auferlegt, beweist, dass wir es nicht bloss mit einem solchen logischen, idealen Bestimmtwerden zu thun haben, sondern mit einem durch einen Willen realisierten Denken, dessen Energie sich häufig grösser ausweist, als die des meinigen. Wäre die Seele blosses Wissen, so käme dieses Wissen niemals dazu, das Negative seiner selbst zu setzen, d. h. seinem Inhalt eine transcendentale Beziehung unterzulegen. Nur weil die Seele Wissen und Wille zugleich ist, nur weil mit jedem durch Wahrnehmen gegebenen Wissensinhalt zugleich eine Willensaffektion Hand in Hand geht, die als Gefühl des erlittenen Zwanges ins Bewusstsein tritt, nur darum setzt das Bewusstsein eine diesen Zwang ausübende transcendente Kraft voraus und bezieht auf diese in transcendentalem Sinne seinen Wahrnehmungsinhalt.

Mit anderen Worten: nicht als Denkende erfahren wir die Existenz, sondern als Existierende; nicht durch Denken a priori oder dialektische Selbstbewegung des Begriffs ist das Sein uns erreichbar, sondern nur durch Kollission unseres Willens mit einem fremden wird es uns empfindlich und wahrnehmbar. Der Panlogismus behauptet, dass das objektive Denken als solches durch seine Position die Realität schafft, durch seine Negation sie vernichtet, er bildet sich ein, dass das Denken das Sein erdenken und zerdenken könne und ver-

kennt die absolute Transcendenz des Seins gegen das Denken, welche diesem jenes unerreichbar macht. Der Panlogismus begreift nicht, dass zwischen Gedanke und Wirklichkeit eine Kluft gähnt, dass die Realität noch etwas ganz Anderes ist als blosse Idee, dass zum idealen Inhalt noch ein unsagbares Etwas hinzukommen muss, damit Realität daraus wird. Er will uns einreden, die Existenz als solche, die blosse Thatsache, dass irgend etwas existiert, sei vernünftig: in Wahrheit aber ist sie das sinnlos Unvernünftigste, das eigentlich Unlogische, was uns in jedem Augenblick daran erinnert, dass der ganze logische Weltinhalt auf einem unlogischen Grunde ruht und erst durch ihn Realität empfängt (J. H. v. Kirchmanns erkenntnisth. Realismus 45—48; Neukant. 268 f.).

In der That hat Hartmann Recht, zu sagen: „Nur in einem so von des Gedankens Blässe angekränkelten Volke, wie dem deutschen, konnte der Aberglaube sich breit machen, dass der Begriff die Substanz der Dinge und dass das grimmige Aufeinanderplatzen der Realitäten nur eine Gegensätzlichkeit verschiedener Momente des Begriffs sei“ (Neukant. 269). Aber zu diesem verstiegenen Rationalismus hätte es sicher niemals kommen können, wenn nicht das Phantom des Cogito ergo sum Generation auf Generation mit der falschen Vorspiegelung geäfft hätte, dass Bewusstsein und Sein identisch seien. Das spezifische Vorurteil des Panlogismus ist der Glaube, dass das Idealprinzip als solches auch Realprinzip oder Existentialprinzip sei, dass es keines Realprinzips neben und ausser dem Idealprinzip zur Erklärung der Existenz bedürfe. Dieser Glaube wurzelt in der durch nichts bewiesenen Behauptung, dass das Cogito ergo sum Realprinzip und Idealprinzip in Einem sei. Die ganze Geschichte des Rationalismus stellt sich dar als das vergebliche Ringen, von dieser Voraussetzung aus das Sein unmittelbar vom Bewusstsein aus mit dem blossen Denken zu erreichen, eine Annahme, die dann entweder zu der Behauptung Schellings und Hegels führen musste, dass das Sein überhaupt nichts Anderes als Denken sei oder aber zu der Annahme Kants und seiner Nachtreter, dass es ein Sein nur als Bewusstsein gäbe. Der schmähliche Zusammenbruch des Panlogismus hatte die Wiedererweckung des transcendentalen Idealismus zur Folge. Nachdem nun aber der letztere von

Hartmann ad absurdum geführt und auf Grund seines erkenntnistheoretischen Realismus die Identität von Bewusstsein und Sein zerstört ist, bleibt nur übrig, sich nach einem anderen Realprinzip neben dem Idealprinzip des unbewussten Denkens umzusehen, um die unbewussten Gedanken zu realen Dingen zu ergänzen.

Bereits Schopenhauer hatte die Unzulänglichkeit des Rationalismus dadurch überwinden zu können gemeint, dass er den unvernünftigen blinden Willen an die Stelle der logischen Idee gesetzt hatte. Es war das geniale Aperçu dieses Philosophen, das Realprinzip als das Gegenteil des Logischen zu erfassen. Aber sein Hass gegen den von ihm bekämpften Standpunkt führte ihn dahin, das Logische zum blossen Produkt des Unlogischen herabzudrücken und ihm damit jede unmittelbare Bedeutung abzusprechen. Nun ist aber der blosse blinde Wille als solcher absolut unfähig, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und die Vernünftigkeit ihres Inhaltes zu erklären. Darum ist es so aussichtslos, wie Hartmann an Bahnsen nachweist, die Schopenhauersche Metaphysik durch völlige Ausscheidung des objektiven Idealismus fortzubilden; denn alle scheinbaren Erklärungen, die Schopenhauer für die Erscheinungen bietet, beruhen nur auf der Ideenlehre des dritten Buches seiner „Welt a. W. u. V.“, ohne welche der an sich leere Wille zu gar keinem Inhalt gelangen könnte. Viel richtiger als Schopenhauer hat Schelling in der letzten Phase seines Philosophirens das Verhältnis des Willens zur Idee begriffen. Es wird immer das unbestreitbare Verdienst dieses Philosophen bleiben, dass er noch in seinem Alter die Kluft zwischen Denken und Sein erkannt, dass er die Kraft gefunden hat, mit dem panlogistischen Standpunkte seiner Jugend zu brechen und durch Anerkennung des Willens als Realprinzips neben dem Idealprinzip des Denkens die spekulative Überwindung des Rationalismus angebahnt hat. Aber mehr als das blosse Gerüst und vereinzelte Bausteine zu dem geplanten Standpunkte des Idealrealismus hat er nicht geliefert, und so musste Hartmann ganz von vorn anfangen, als er mit teilweiser Benutzung des alten Schellingschen Planes den Bau seiner Philosophie des Unbewussten in die Höhe führte.

Um nichts Anderes also handelt es sich bei Hartmann als

um eine Vereinigung der Hegelschen Ideenlehre mit der Schopenhauerschen Willenslehre auf Grund und unter Anleitung der Prinzipienlehre *Schellings*, wie dessen letzter Standpunkt sie aufzeigt. Alle Dinge sind Wille und Vorstellung. Die Vorstellung oder das Denken bestimmt den Inhalt, die qualitative Beschaffenheit oder das *Was*, der Wille bestimmt die Realität oder das *Dass* des Daseienden. Dass *Etwas* ist, d. h. etwas *Bestimmtes* ist, ist die Folge der Vorstellung; dass etwas *ist* und nicht *nichts* ist, die des Willens. Das Wollen ist eine *leere Form*, die erst an der Vorstellung den Inhalt findet, an welchem sie sich verwirklicht;. diese Form selbst aber ist etwas der Vorstellung absolut Entgegengesetztes und darum nicht durch Begriffe zu Bestimmendes, nicht in Gedanken Auflössbares, in seiner Art Einziges, nämlich das, was zwar an sich noch unreal seiend, in seinem *Wirken* den Übergang vom Idealen zum *Wirklichen* oder Realen macht.

Der Wille ist mithin das *Prinzip der Realität*, und eine Philosophie, welche, wie die Hegelsche, den Willen zu einem blossen Momente des Denkens herabsetzt, ist daher nicht imstande, die Wirklichkeit zu erreichen, sondern bleibt immer nur in der Sphäre des Idealen stecken. Auf der anderen Seite ist aber auch ein blosser, leerer Wille, wie *Schopenhauer* ihn hinstellt, ein undenkbarer Gedanke; denn niemand kann in Wirklichkeit *bloss* wollen, ohne dies oder jenes zu wollen: ein Wille, der nicht *etwas* will, *ist* nicht; nur durch den bestimmten Inhalt erhält der Wille die Möglichkeit der Existenz, und dieser Inhalt ist Vorstellung. Nur sofern es Vorstellung ist, ist das Ding an sich *denkbar*, wohingegen ein blosser Wille sich dem Denken gegenüber absolut negativ verhalten würde. Nur sofern es Wille ist, ist es *erfahrbar* und *empfindbar*, wohingegen die blosse Vorstellung auf unser Bewusstsein nicht wirken, sondern immer nur ein transcendentes Jenseits desselben bleiben könnte. Damit ist der Panlogismus, ebenso wie der Panthelismus, überwunden und die bestimmte, konkrete Realität, um deren Gewinnung sich beide vorher vergeblich bemüht haben, und die *Hegel* vermittelst seiner dialektischen Methode erreichen zu können glaubte, durch Vermittelung des Begriffs des Unbewussten errungen. (Vgl. hierzu: Phil. d. Unb. Bd. I. 100—108;

„Das phil. Dreigestirn des 19. Jahrh.“ in den „Ges. Stud. u. Aufs. 549—729“).

2. Der Idealrealismus.

Daran kann ja nun wohl kein Zweifel mehr sein, dass die durch Hartmann vollzogene Vereinigung des Realismus mit dem Idealismus, des Panthelismus mit dem Panlogismus nur auf dem Boden des Unbewussten möglich ist. Solange noch der Glaube an die Identität des Seins und Bewusstseins in irgend einer Weise fortbesteht, kann garnicht einmal die Notwendigkeit empfunden werden, nach einem besonderen Realprinzip zu suchen, da ja dieses alsdann im Bewusstsein selbst gegeben ist. Und solange dies Realprinzip in einem Elemente gesucht wird, das selbst nur als Bewusstseinsinhalt denkbar ist, kann man sagen, dass noch nicht einmal das Problem, um das es sich handelt, klar erkannt ist. Darum kann weder Lotzes Bestimmung des Realprinzips als Fürsichseins, noch Wundts Bestimmung desselben als bewussten Willens für einen wirklichen Fortschritt über den Rationalismus hinaus angesehen werden, denn der bewusste Wille und das Fürsichsein oder Selbstgefühl sind selbst nur ideelle Wesenheiten und können daher auch keine wahre Realität begründen. Alle Realität kann als solche nur unbewusst, und zwar nicht bloss für uns, sondern auch an sich selber sein: mit dieser Einsicht sind alle Standpunkte als zurückgeblieben gekennzeichnet, die das Prinzip des Unbewussten nicht anerkennen.

Wie die Philosophie, so sehen wir auch das gesammte deutsche Kultur- und Geistesleben im neunzehnten Jahrhundert auf der Suche nach dem Positiven und Realen begriffen. Unfähig, die Wirklichkeit nach seinen Begriffen zu modeln, wurde Hegel dazu gedrängt, seine Begriffe selbst für die Wirklichkeit zu halten. Die Folge dieser Ansicht aber war, dass die Kluft zwischen der idealen Wirklichkeit und dem wirklichen Leben sich von nun an immer mehr bei ihm erweiterte. Was die Hegelsche Philosophie in ihrer Entwickelung zeigt, ist aber nur die begriffliche Abspiegelung dessen, was die allgemeine Signatur des damaligen deutschen Geistes darstellte. Deutschland

war thatsächlich Hamlet mit seinem unüberbrückten Gegensatze zwischen Denken und Sein und seinem vergeblichen Bemühen, die Idee in Wirklichkeit umzusetzen, und die Revolution von 1848 war nur die notwendige Schlusskatastrophe des politischen Traums der Deutschen, die, im Vertrauen auf die Macht der Vernunft, die Widerstandskraft des Realen unterschätzten und sich einbildeten, dass die Wirklichkeit sich nach ihren abstrakten Ideen richten müsse, weil sie die wahre Realität nur im Idealen suchten.

Es war ein unsanftes Erwachen, das die Wirklichkeit ihnen bereitete. Die Idee, die im deutschen Geistesleben bisher unumschränkt geherrscht hatte, sank plötzlich in der allgemeinen Achtung so tief, dass ihr Gegensatz, die Materie, an ihre Stelle treten und die naturwissenschaftlichen und praktischen Interessen die spekulativen und idealen ganz und gar verdrängen konnten. Aber sie konnten es doch nur wegen ihres realen Charakters, weil sie der Wirklichkeit näher zu stehen schienen, als die Idee, weil sie die Sehnsucht des deutschen Geistes nach der Realität zu erfüllen, weil sie dasjenige zu gewähren schienen, was der Idealismus bisher vergeblich angestrebt hatte. Und so sehen wir denn von nun an jenen selben Geist am Werke, auf dem festen Boden der Realität das eingerissene Gebäude des Gedankens wieder aufzubauen. Wie vorher nach der Realität, so sehnt er sich nunmehr aus den Niederungen des Materialismus hinweg auf die Höhe einer neuen idealistischen Weltanschauung, und die Trauer um die entschwundene Herrlichkeit lässt ihn resigniert in die Dämmerung des Schopenhauerschen Pessimismus tauchen. Doch endlich ersteht den Deutschen jener gewaltige Held, der ihre politischen Ideale erfüllt: was die idealistischen Schwärmer einseitig vom Standpunkte der Idee aus erstrebt, Bismarck, dem grossen Realisten, gelingt es, Idee und Wirklichkeit in Eins zu fassen, zu zeigen, dass nur der Wille im stande ist, die Idee in die Wirklichkeit einzuführen.

Wo aber ist die Philosophie, um diesem gewaltigen Umschwung auf dem Gebiete des realen Lebens einen begrifflichen Ausdruck zu verleihen? Man hat sich wohl darüber gewundert, dass die deutsche Philosophie in den siebziger Jahren keinen Zusammenhang mit den Zeitereignissen zeigt, dass sie sich mutlos

in die Vergangenheit zurückflüchtet und sich in die Traumwelt des transcendentalen Idealismus einspinnt, wo alles vorwärts drängt und ihre eigensten kühnsten Wünsche in Erfüllung gehen, freilich nicht durch Vermittelung der dialektischen Methode, sondern durch die Kraft des Schwertes, unter sorgfältiger Anerkennung des Rechts der Wirklichkeit, die der Idealismus geglaubt hatte, verachten zu dürfen. Man hat sich zur Erklärung wohl auf Hegels Ausspruch berufen, die Eule der Minerva beginne erst mit einbrechender Dämmerung ihren Flug und sich damit getröstet, die neue Philosophie, die der veränderten Zeit entspricht, werde wohl noch kommen. Allein dabei hat man übersehen, dass die Hartmannsche Philosophie des Unbewussten auf gedanklichem Gebiete die Erfüllung eben desjenige ist, was die Gründung des neuen Reiches auf politischem Gebiete darstellt, nämlich der gesuchte Idealrealismus. Die politische Idee musste sich des Schwertes bedienen, um zur Wirklichkeit zu werden. Ist es nicht ein eigentümlicher Zufall, dass der Bismarck des Gedankens aus dem realistischen Soldatenstande hervorgegangen ist und dass dasselbe Preussen, dem wir die Gründung des neuen Reiches zu verdanken haben, dasselbe Berlin, in dessen Mittelpunkte alle Fäden dieses Reiches zusammenlaufen, uns gleichzeitig auch die neue Philosophie geschenkt hat?

3. Abstrakter und konkreter Idealismus.

Der Idealismus ist bisher unfähig gewesen, der Wirklichkeit gerecht zu werden und dasjenige auch in praktischer Beziehung zu leisten, was er hätte leisten können. Nur zu oft hat er sich als eine schädliche Denkrichtung erwiesen, die Geister der Wirklichkeit entfremdet und zur Vernachlässigung der dringendsten realen Aufgaben geführt. Der Grund lag darin, weil er ein abstrakter Idealismus war. Dieser Idealismus abstrahierte von der Wirklichkeit und ihren konkreten Erscheinungsformen und baute sich in Wolkenkukuksheim eine „Welt des reinen Gedankens“ auf, in die er alle seine unklaren Wünsche und Träumereien hineinversetzte, ohne zu fragen, ob dies „Reich der Schatten“ auch jemals Blut und Leben gewinnen könnte.

Seit Platon die abstrakten Begriffe zuerst für reale Wesen-

heiten erklärte, hat dieser abstrakte Idealismus nicht aufgehört, die Völker, wie die Einzelnen als trügerische Fata morgana zu äffen, und auf allen Gebieten des Lebens, wie der Kunst und Wissenschaft die Kräfte zur Beherrschung der natürlichen Wirklichkeit unterbunden. In keinem Volke aber hat er so verhängnisvolle Wirkungen zur Folge gehabt, wie im deutschen, dessen natürliche Veranlagung dieser Geistesrichtung entgegenkommt. Indem er sich abstrakte Ziele steckt, die von vornherein unerreichbar sind, oder die Wirklichkeit an seinen abstrakten Ideen misst, pflegt der Deutsche sich nur zu oft in thatenloser Sehnsucht nach dem unerreichbaren Ideale zu verzehren und die Wirklichkeit geringzuschätzen. Anstatt sich mit kleinen Schritten der Annäherung an ein mögliches Ziel zu begnügen, verpufft er nutzlos im Gedanken an das Höhere ein Mass von Kräften, mit dem praktischere Völker das Höchste erreicht hätten. So ist er lange Zeit selbst hinter solchen Völkern zurückgeblieben, denen er in vielen anderen Dingen weit überlegen war. Durch die Anhänglichkeit an diesen abstrakten Idealismus hat das deutsche Volk sich zwar den Ruhm erworben, das „Volk der Dichter und Denker" zu sein, aber zugleich auch den berechtigten Spott der anderen Völker herausgefordert und lange Zeit den zweifelhaften Ruf genossen, die unpraktischste aller Nationen zu sein. Die Philosophie aber, statt den abstrakten Idealismus zu bekämpfen, hat, verführt durch das hohe Vorbild Platons, ihm nur immer neue Nahrung zugeführt, indem sie die Wirklichkeit für blossen Schein und die Idee für das einzige wahrhaft Seiende erklärt hat. Dazu wurde sie aber nur veranlasst, weil sie das Bewusstsein mit dem Sein, das subjektive mit dem objektiven Denken identisch setzte. Wenn die Entwickelung des Rationalismus, wie wir gesehen haben, dadurch bestimmt wurde, dass er das Sein mit dem blossen Denken zu erreichen suchte, so begreift man, dass Hand in Hand mit dieser Auflösung des realen Seins ins Denken das letztere eine immer konkretere Gestalt annehmen musste. Aber selbst bei Hegel, der in seiner dialektischen Methode das Mittel gefunden zu haben glaubte, um die Begriffe sich von selbst konkreszieren zu lassen, und die Idee als das allein Seiende und den Inhalt aller Wirklichkeit bestimmte, bleibt der Idealismus noch abstrakt, weil Hegel infolge der falschen Identität von

Denken und Sein den Seinsprozess als einen Prozess mehr oder minder abstrakter Begriffe auffasste. Erst Schelling in seiner letzten Periode durchschaute die Einseitigkeit dieses Rationalismus, und es gelang ihm, durch Anerkennung des Realprinzips des Willens neben der Idee die Wirklichkeit als Verwirklichung der letzteren zu begreifen. Der gesuchte Standpunkt des konkreten Idealismus aber, der hiermit endlich gefunden war, blieb einflusslos, weil Schelling sich über die Bedeutung jenes Schrittes selbst nicht klar war und seine Philosophie im Bewusstsein seiner Zeitgenossen keinen Wiederhall erweckte.

Auch hier war es erst Hartmann vorbehalten, die Schellingschen Andeutungen wahrhaft fruchtbar zu machen und mit der Zauberformel des Unbewussten den konkreten Idealismus zum Leben zu erwecken. Wenn es unbewusste Vorstellungen sind, welche die Dinge an sich konstituieren, so ist jede Möglichkeit ausgeschlossen, diese Vorstellungen mit abstrakten idealen Wesenheiten, d. h. Begriffen, zu verwechseln, da solche eben nur im Bewusstsein vorkommen. Wenn die Vorstellung es ist, die das Was, den Inhalt oder die qualitative Beschaffenheit des Dinges an sich bestimmt, so ist es selbstverständlich, dass die konstituierende Vorstellung genau ebenso bestimmt, inhaltlich und konkret sein muss, wie das Ding an sich selbst, das ohne sie überhaupt nicht bestimmt ist. Der abstrakte Idealismus muss konsequenterweise alle inhaltliche Bestimmtheit an den Dingen, da sie eben nicht abstrakt ist, für ausserideal, für eine unerklärliche Trübung der Idee, einen unwirklichen Schein ansehen, da ja alle Wirklichkeit nur in der begrifflichen Wesenheit derselben beruhen soll. Für Hartmann kann überhaupt gar keine Bestimmung an den Dingen vorkommen, die nicht in der Idee ihren Grund hat, da der Wille zur Idee ja nur die leere Form des Wollens hinzubringt; sein Idealismus ist sonach ein konkreter. Die Idee, als konkrete, ist aber in keiner Weise mehr begrifflich, sondern anschaulich, oder mit anderen Worten: die unbewusste, konkrete Idee ist eine intellektuelle Anschauung, die in ihrer idealen Wesenheit den ganzen Reichtum der realen Bestimmungen und ihrer logischen Verknüpfungsweisen in sich schliesst. Als solche aber ist sie nicht, wie Spinoza und Schelling meinten, unsere Anschauung, nicht Inhalt

eines diskursiven Bewusstseins, sondern eine solche, auf welche wir aus der Beschaffenheit der Erfahrungsgegenstände, die uns allein gegeben ist, bloss schliessen können.

Auch in dieser ihrer Ideenlehre ist Hartmanns Philosophie der Abschluss und die Vollendung einer Gedankenreihe, die in ihren Ursprüngen bis auf Platon zurückreicht. Seit dieser die Idee zum bestimmenden Prinzip der Wirklichkeit erhoben hatte, war es die Grundfrage aller Philosophie gewesen, in welchem Verhältnis Idee und Wirklichkeit zu einander stehen. An der Unfähigkeit, diese Frage auf dem Boden des antiken Geistes zu beantworten, war die hellenische Philosophie zu Grunde gegangen; sie konnte die Kluft, die Platon zwischen Geist und Natur aufgerissen hatte, nicht überbrücken. Aber die Frage selbst bildete auch noch während des ganzen Mittelalters das eigentliche Grundproblem der Philosophie, und nach der Stellung, welche sie zu dieser Frage einnimmt, gliedert sich die Scholastik in ihre verschiedenen Entwickelungsstufen. Ein neues Antlitz gewann das Problem auf dem Boden der modernen Philosophie, die mit ihrem Grundsatz des Cogito ergo sum, wie wir gesehen haben, recht eigentlich eine Philosophie des Bewussten darstellt. Immer wieder verführte hier die vermeintliche Identität des Seins mit dem Bewusstsein dazu, das objektive Denken der Idee mit dem subjektiven Denken zu verwechseln und jene für einen abstrakten Begriff zu halten, und immer wieder rief der hiermit gegebene abstrakte Idealismus die Reaktion des Empirismus mit seiner Gegnerschaft gegen alle Metaphysik überhaupt hervor und stürzte damit das Denken in den Skepticismus.

Wenn es demnach lediglich der abstrakte Idealismus ist, gegen den sich aller Einwand richtet, und nur der Glaube an die Identität des Bewusstseins und des Seins die Gewinnung eines wahrhaft konkreten Idealismus bisher verhindert hat, so leuchtet ein, inwiefern Hartmann mit seinem Prinzip des Unbewussten zum ersten Male eine solche Form des Idealismus aufgestellt hat, an welcher alle bisherigen Einwände gegenstandslos abprallen. Das Altertum und das Mittelalter waren ausser stande, einen haltbaren konkreten Idealismus zu gewinnen, weil sie den Begriff des Bewusstseins noch nicht kannten und folglich auch noch nicht wissen konnten, worauf es bei dem Gegensatze der

Idee zur Wirklichkeit vor allem ankommt. Die Neuzeit, soweit sie an die Realität des Bewusstseins glaubte, war gleichfalls unfähig, die Konkretheit der Idee zu gewinnen, weil jener Glaube sie dazu verführte, die Abstraktheit des Bewusstseinsinhalts auf die Idee zu übertragen. Erst Hartmann hat diese ganze Gedankenreihe zum Abschluss gebracht, indem er in der Unbewusstheit der Idee den Gesichtspunkt erfasste, um jede Vermischung und Verwechselung des objektiven und des subjektiven Denkens, der Idee und des Begriffes auszuschliessen.

4. Abstrakter und konkreter Monismus.

Da die Idee nur durch den Willen realisiert werden oder ins Dasein treten, der Wille aber nur von der Idee seinen Inhalt empfangen kann, so leuchtet ein, dass beide Faktoren nur die koordinierten Erscheinungsweisen eines Dritten sein können, worin sie subsistieren, und worin wir demnach das gemeinsame Subjekt des Denkens und Wollens zu erblicken haben. Es bleibt dabei zunächst noch ausser Frage, ob wir für jedes Ding an sich ein besonderes Subjekt oder für alle zusammen ein gemeinsames Subjekt annehmen müssen. Im ersteren Falle hätten wir den metaphysischen Standpunkt des Pluralismus, im letzteren denjenigen des Monismus.

Alle wirklich hervorragenden Standpunkte, die bis jetzt in der Geschichte der Philosophie hervorgetreten sind, streben mehr oder minder energisch auf den Monismus hin, d. h. sie suchen die Vielheit der gegebenen Welt als die Erscheinung eines und desselben Wesens zu begreifen. Das ist auch ganz natürlich, da es sich in der Philosophie ja eben nur darum handelt, die verwirrende Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf eine möglichst einfache Formel zu bringen. Allein alle derartigen Versuche sind bisher daran gescheitert, dass sie die Realität der Erscheinungen, die sie erklären wollten, im Verlaufe der Untersuchung aufgehoben und die Einheit als das allein Reale übrig behalten haben. Jener Gedanke des Ἓν καὶ πᾶν, der in der indischen Philosophie des Vedanta zum ersten Male seinen tiefsinnigsten Ausdruck gefunden hat, von den Eleaten aufgenommen und von da an auch im Abendlande das Ziel der Weisen aller

Zeiten und Völker gewesen ist, das Eine des Plotin, der Weltgeist Brunos, die Substanz Spinozas, das Absolute Schellings, der Wille Schopenhauers u. s. w.: immer und immer hat dieser Gedanke sich als der Abgrund erwiesen, in dem die Wirklichkeit versank, vor dem sie zum blossen realitätslosen Schein herabsank, und die Denker, die dem absoluten Wesen alles geben wollten, haben ihm damit in Wahrheit nichts gegeben. Ein Monismus aber, der von der Vielheit abstrahiert, der die Dinge nur als Schein, anstatt sie als Erscheinung auffasst, ein solcher Monismus ist ein abstrakter Monismus, und dieser kann höchstens der gefühlsmässigen Schwärmerei, aber niemals dem natürlichen Sinn und dem Verstande genügen.

Dass alles Streben nach Monismus es bisher über den abstrakten Monismus nicht hinausgebracht hat, dafür ist der Grund auch nur wieder darin zu suchen, weil man in unkritischer Weise das Bewusstsein mit dem Sein verwechselt hat. Indem man sich einbildete, in der leeren Form des Bewusstseins das wahre Sein und den Grund alles bestimmten Daseins zu erfassen, hat man dem letzteren alle reale Bedeutung abgesprochen. Indem man unmittelbar in das Centrum des Seins glaubte hinabtauchen, sich mit ihm vereinigen und seinen Inhalt in intellektueller Anschauung geniessen zu können, hat man sich das Verständnis für das bestimmte Dasein abgeschnitten. Indem man das Prädikat der Realität an die Substanz vergab, blieb für die Modifikationen der Substanz immer nur mehr der Wirklichkeitsgrad von Illusionen übrig. Das Bewusstsein aber wird Substanz, sobald man es unmittelbar als ein Sein betrachtet.

Ganz anders dagegen, wenn man sich auf erkenntnistheoretischem Wege überzeugt hat, dass die Realität überhaupt nicht im Bewusstsein, weder in der leeren Form, noch im Inhalte desselben, sondern nur ausserhalb des Bewusstseins vorhanden sein kann. Dann verschwindet damit zwar die Möglichkeit, sich mit Einem Schlage des Wesens der Dinge bemächtigen zu können, und, wenn es ein solches giebt, so kann es, ebenso wie die Dinge selbst, nur indirekt, nämlich durch Reflexion vom Bewusstsein aus bestimmt werden, aber man entgeht zugleich auch der Gefahr, die Realität an der falschen Stelle zu suchen und die Welt

der Dinge an sich infolgedessen zur blossen unwirklichen Scheinwelt zu verflüchtigen. Real kann alsdann immer nur die Vielheit sein; die Einheit hingegen, worin die Vielen wurzeln, der metaphysische Grund der Vielheit, liegt jenseits der Realität in einer Sphäre, die Schelling als „Übersein“ bestimmt hat. So macht erst das Prinzip des Unbewussten den konkreten Monismus möglich, der die Vielheit nicht, wie der abstrakte, zu Gunsten der Einheit aufhebt, sondern sie in voller Wirklichkeit bestehen lässt, ohne sie darum weniger als Erscheinung des Einen Wesens aufzufassen. Konkreter Monismus, konkreter Idealismus und Idealrealismus sind aber die drei grossen Ziele, denen die gesammte Spekulation von ihrem Beginne an entgegenstrebt; darum kann Hartmann mit Recht behaupten, dass seine Philosophie die Erfüllung der bisherigen spekulativen Bestrebungen, „die höchste im Entwickelungsprozess der Wahrheit bisher erreichte Stufe und in diesem Sinne die philosophische Wahrheit unserer Zeit“ sei, nicht als ob eine höhere Stufe überhaupt nicht erreichbar wäre, aber doch so, dass die Hartmannsche Philosophie des Unbewussten „ein Maximum relativer Wahrheit“ darstellt. Diesen Standpunkt aber, worin Panlogismus und Panthelismus zu Momenten des unbewussten Allgeistes herabgesetzt sind, bezeichnet Hartmann als Panpneumatismus. —

Überblicken wir noch einmal, was wir aus der bisherigen Betrachtung über die Konstruktion des Seins erfahren haben, so ist es zunächst der Gegensatz zwischen der bewusstseinsimmanenten Welt der subjektiv-idealen Erscheinung und der transcendenten Welt der Dinge an sich oder des Realen. Der transcendenten Welt des Realen kommt das Prädikat des Ansich in Beziehung auf die subjektiv-ideale Welt zu. Wenn aber die Dinge an sich, wie angedeutet wurde, nur Modi eines absoluten Wesens sind, dann sind auch sie blosse Erscheinungen, nun aber keine subjektiven, sondern objektive Erscheinungen. Die objektiven Erscheinungen sind dies als Objektivationen des sie produzierenden metaphysischen Subjekts, welches in ihnen sich offenbart und seine Wesenheit manifestiert. Was in erkenntnistheoretischer Beziehung „Ding an sich“ ist, das ist in metaphysischer Beziehung „objektive Erscheinung des Wesens“ und umgekehrt. Die objektive Erscheinung ist mithin transcendent

in erkenntnistheoretischer, aber immanent in metaphysischer Beziehung, sofern sie sich zwar ausserhalb des erkennenden Bewusstseins, aber innerhalb der metaphysischen alleinen Wesenheit befindet, während diese für jene metaphysisch transcendent ist. Diese wichtige Unterscheidung zwischen metaphysischer und erkenntnistheoretischer Transcendenz, sowie der Begriff der objektiven Erscheinungswelt sind nur einfache Konsequenzen des transcendentalen Realismus und von Hartmann zuerst in die Philosophie eingeführt worden.

Hiernach lässt sich nun die Aufgabe der Metaphysik näher dahin angeben, dass sie den Zusammenhang der drei genannten Welten oder Sphären, ihr Verhältnis zu einander, sowie ihre nähere Beschaffenheit zu bestimmen und ihre gemeinsame Wurzel nachzuweisen hat. Sie zerfällt daher in Prinzipienlehre und Kategorienlehre.

II. Die Prinzipienlehre.

Die Prinzipienlehre hat Hartmann aus einem überreichen empirischen Material an zahllosen Stellen seiner Werke induktiv entwickelt, so in selbständiger Weise vor allem in seiner „Philosophie des Unbewussten“, in der Ethik, Religionsphilosophie und Kategorienlehre, auf historisch-kritischem Wege sodann in seiner Schrift über „Neukantianismus u. s. w.“, in den Schriften über Kirchmann, Lotze, Kant und Schelling. Da jedoch eine induktive Darstellung der Hartmannschen Metaphysik die Kenntnis der übrigen Teile seines Systems voraussetzt und diese für uns verständlicher sein werden, nachdem wir die Krönung des Systems bereits kennen gelernt haben, so mag hier eine deduktive Darstellung derselben gegeben werden, wie Hartmann selbst eine solche in einem Aufsatze über „Die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik“ in der Zeitschrift für Philosophie (Bd. 108, S. 211—237) geliefert hat. Hat doch auch nach Hartmann, wie wir gesehen haben, die Deduktion ihren unbestrittenen Wert, nämlich als didaktische Methode zur Überlieferung anderweitig festgestellter Resultate. Es ist dabei nur immer festzuhalten, dass dasjenige, was hier an

den Anfang der Darstellung gestellt wird, bei Hartmann selbst das Ende, den Schlussstein seines philosophischen Gebäudes ausmacht, und dass sein Wahrscheinlichkeitsgrad sich bei Hartmann nicht auf das deduktive Ineinanderhaken der einzelnen Glieder der Schlusskette, sondern vielmehr auf das induktive Beweisverfahren gründet.

1. Die metaphysische Sphäre.

a) Die Substanz und ihre Attribute.

Die Prinzipienlehre will das Sein aus seinem letzten und tiefsten Grunde erklären. Sie will die Vielheit des Daseienden aus ihrer Quelle ableiten, d. h. sie will zeigen, wie das Absolute, die Wurzel der Dinge, gedacht werden müsse, um die thatsächliche Vielheit erklärlich zu finden.

Es giebt eine Vielheit und es giebt eine Einheit, mindestens als reale Beziehungseinheit der Vielen untereinander. Aus vielheitslos Einem kann nicht Vieles werden, ein einheitslos Vieles kann nicht zur Einheit gelangen, nicht einmal zu derjenigen realer Beziehungen. Folglich muss das Seiende schon ursprünglich ein Vieleiniges sein, d. h. Eines, das eine Vielheit als innere Mannigfaltigkeit in sich schliesst, oder Vieles, das von einer gleich ursprünglichen Einheit umschlossen und vereinigt wird.

Die ursprüngliche Einheit heisst die absolute Substanz. Die ursprüngliche Vielheit kann entweder als Vielheit der realen Existenz, d. h. modale Vielheit, oder als innere essentielle Mannigfaltigkeit der Einheit gedacht werden. Im ersteren Falle, wenn die Vielheit als gleich ewig mit der allumfassenden Einheit des Absoluten aufgefasst wird, muss auf Ableitung der modalen Vielheit aus der Einheit schlechthin verzichtet werden. Im letzteren Falle, wenn sie nicht als ursprüngliche angenommen wird, ist eine andere ursprüngliche Vielheit im ewigen Vieleinigen unentbehrlich; dies kann aber dann nur noch die essentielle innere Mannigfaltigkeit des Einen, d. h. die Vielheit der Attribute, sein. Die ursprüngliche Vielheit der Attribute muss mindestens Zweiheit sein. Ob mehr als zwei angenommen werden müssen, hängt davon ab, ob zwei für die Ableitung der modalen Vielheit

ausreichen und ob die Hinzunahme eines Dritten u. s. w. wesentlichen Gewinn für die Erklärung der modalen Vielheit bietet. Da dies nicht der Fall ist, so bleiben wir bei der einfachsten Annahme, der Zweiheit der Attribute, stehen.

Damit die Attribute nicht zusammenfallen, müssen sie essentiell verschieden sein, d. h. jedes von ihnen muss sein, was das andere nicht ist, und darf nicht sein, was das andere ist. Sie stehen also im Verhältnisse des Gegensatzes oder der Antithese zu einander, während die Substanz zu ihrer Antithese die ursprüngliche Einheit oder prädifferente Indifferenz darstellt und dadurch ihre Synthese ermöglicht. Da wir nun über das Vieleinige denken, und zwar logisch denken, so werden wir das eine Attribut als das Logische bestimmen müssen. Dann ist aber, auf dieses bezogen, das andere Attribut das Unlogische, die Substanz jedoch ist dasjenige, was weder logisch, noch unlogisch ist, sondern als prädifferente Indifferenz des Logischen und Unlogischen über und hinter beiden steht, und welches daher Hartmann als das Metalogische bezeichnet. —

Das ursprünglich Vieleinige muss Einheit ursprünglicher Einheit und ursprünglicher Vielheit sein, weil sonst, wie wir gesehen haben, die Welt schlechthin unerklärlich bliebe. Folglich müssen die Substanz und ihre Attribute unveränderlich sein. Diese Unveränderlichkeit bezieht sich bei der Substanz auf ihr Sein als Einheit, da sie ja sonst keine andere Wesenheit hat ausser den Wesenheiten der Attribute. Bei den Attributen aber bezieht sie sich auf ihre Wesenheit oder Essenz, und zwar sowohl darauf, dass jedes ist, was das andere nicht ist, als auch darauf, dass jedes ewig dies nicht ist, was das andere ist. Es fragt sich also, wo wir den Grund der Veränderung und damit des Hervorgehens der modalen Vielheit aus dem Vieleinigen zu suchen haben.

b) Die Veränderung.

Von der Substanz kann die Veränderung nicht ausgehen. Denn als Einheit muss dieselbe, wie gesagt, als unveränderlich angenommen werden. Vom Logischen kann sie aber auch nicht ausgehen. Denn als Wesenheit ist dasselbe beständig, und seinem etwaigen Inhalt, solange er auf sich selbst beschränkt bleibt,

muss eine logische Konstanz zugeschrieben werden. Es gehört zum Wesen des Logischen, dass es nicht bloss mit sich selbst identisch bleibt, sondern auch dagegen reagiert, wenn diese Identität mit sich gestört wird, dass es sich gegen den Widerspruch auflehnt und ihn beseitigt. Darum ist auch eine etwaige Nichtidentität in ihm selbst garnicht möglich, weil eine solche, wenn sie doch per impossibile in ihm aufträte, von seiner Wesenheit a limine unterdrückt werden würde. Das Alogische endlich ist als Essenz ebenfalls beständig; allein das sonstige Verhalten dieses Attributs wird nicht, wie beim Logischen, durch das logische Identitätsgesetz zur Konstanz angehalten. Hier kann also eine antilogische Nichtidentität mit sich innerhalb der essentiellen Identität auftreten.

Ob das Alogische von dieser seiner Möglichkeit Gebrauch macht, — nicht seine essentielle Wesenheit, denn diese ist und bleibt beständig, — wohl aber innerhalb derselben seinen Zustand zu verändern, das ist eine logisch nicht zu beantwortende Frage, sondern kann nur aus der Erfahrung erschlossen werden. Nun giebt es thatsächlich Veränderung; folglich muss das Alogische sich innerhalb seiner essentiellen Identität zur Nichtidentität mit sich bestimmt haben, d. h. es muss den Zustand, in dem es sich ursprünglich befand, in den entgegengesetzten umgewandelt haben. Da der jetzige Zustand der der Thätigkeit ist, die sich in den Veränderungen des Weltprozesses offenbart, und da derselbe nicht als ewig unerklärlich angenommen, sondern eben versuchsweise erklärt werden soll, so muss vorausgesetzt werden, dass der ursprüngliche Zustand der entgegengesetzte, d. h. der Ruhe, gewesen sei. Den spontanen Übergang von Ruhe zur Thätigkeit aus sich heraus ohne vorhergehende Veränderung, die als Motiv wirken könnte, nennen wir „Initiative“ und die Fähigkeit zur Initiative „aktives Vermögen“. Das Unlogische ist somit aktives Vermögen; damit ist die positive Wesenheit desselben bestimmt. Das Logische hingegen ist in seiner Sichselbstgleichheit ohne Initiative, ohne Spontaneität, ohne Aktivität und ohne Vermögen, d. h. es ist passiv und unvermögend. Das Logische ist der letzte Grund aller Notwendigkeit, das Vermögen aber ist der Grund der Freiheit; denn grundlose Initiative ist Freiheit. Aus diesem Grunde bezeichnet

Hartmann diese positive Wesenheit des unlogischen Attributs nach dem Vorgange Jakob Böhmes, Schellings, Schopenhauers und Anderer als Wille. —

Damit ist nun die Veränderung aus dem Wesen des Vieleinigen abgeleitet. Es entsteht jetzt die weitere Frage, wie aus der absoluten Substanz mit ihren beiden Attributen die Vielheit der modalen Existenzen erklärbar ist, und ferner, auf welchem der genannten Prinzipien die inhaltsvolle Beschaffenheit der Welt beruht.

c) Die Vielheit und Konkretheit.

Offenbar kann der Grund der modalen Vielheit und Konkretheit nur im Logischen gesucht werden, da die logische Idee es ist, die, wie wir wissen, den Inhalt, die qualitative Beschaffenheit oder das Was des Realen bestimmt, während der unlogische Wille an sich selbst nur leere Form ist, die zum Was nur das Dass oder die Existenz hinzubringt. Nun ist aber das Logische an sich, das auf sich selbst beschränkte oder rein Logische schlechthin inhaltsleer, ebenso wie die Initiative als solche inhaltsleer ist. Das Logische ist an sich selbst blosses logisches Formalprinzip. Es ist zwar im stande, eine Mannigfaltigkeit von logischen Formen aus sich zu entfalten, falls ihm von anderswoher ein Inhalt gegeben wird, worauf es dieselben anwendet, allein aus sich selbst vermag es einen solchen Inhalt nicht zu erzeugen und also auch nicht zur logischen Idee, d. h. zum Vollen und absolut Konkreten, zu werden. Das logische Formalprinzip ist also zwar der allgemeine Mutterschoss einer unendlichen Entfaltung von logischen Formen. Es bestimmt auch zugleich die konkrete Wandelung des Inhalts der Idee in jedem Augenblicke nach Massgabe des gegebenen Inhalts. Es ist somit das bleibende, der jeweilig gegebene Inhalt dagegen das aufzuhebende Moment der Entwickelung; es ist „das reine Sein“, das den Anfang der Hegelschen Logik bildet, das auch bei diesem im dialektischen Prozess nicht untergeht, sondern zu welchem dieser letztere immer wieder zurückkehrt. Allein da es an sich selbst absolut leer und inhaltslos ist, so ist es ein blosses Gaukelspiel, wenn der Panlogismus meint, aus dem reinen Sein den gesammten Weltinhalt durch blosse Dialektik herausspinnen und dadurch

zu dem absolut Konkreten, der absoluten Idee, gelangen zu können. (Vgl. über das logische Formalprinzip: „Neukant., Schopenh., Hegelian." 281—283.)

Weder das Logische für sich allein, noch das Unlogische für sich allein kann also hiernach die modale Vielheit und Konkretheit erklären; folglich bleibt nur übrig, sie aus dem Zusammenwirken beider Attribute abzuleiten. Nur aus dem Logischen kann, wie gesagt, die Vielheit und Konkretheit entspringen. Das Logische aber wird sollizitiert durch das Unlogische, mit dem es durch die substantielle Einheit zusammengeschmiedet ist. Der Übergang vom ruhenden Zustand in den thätigen, den das Unlogische von selbst macht, wird dem Logischen durch das Unlogische aufgedrängt. Der Wille ist in seinem Wesen vorläufig nichts als unvernünftig, vernunftlos, alogisch; indem er aber wirkt, wird er durch die Folgen seines Wollens widervernünftig, vernunftwidrig, antilogisch und nötigt dadurch das Logische, die Möglichkeiten zu explizieren, die als latente von Ewigkeit her in ihm schlummerten, und die es aus eigener Initiative nicht zu entfalten vermag. Denn durch die Erhebung des Alogischen zum Antilogischen wird dem Logischen zugleich dasjenige dargeboten, worauf es seine Logizität anwenden kann. Seine logische Essenz aber bekundet sich darin, dass es mit logischer Notwendigkeit gegen das Antilogische reagieren, d. h. darauf sinnen muss, die gestörte Identität mit sich des ursprünglichen Zustandes wiederherzustellen.

Wenn das Logische vorher im Zustande der Ruhe zum Alogischen in blosser substantieller Einheit stand, so tritt es nunmehr, wo das Alogische sich antilogisch benimmt und dadurch die Reaktion des Logischen herausfordert, ausser jener bestehen bleibenden substantiellen Einheit auch in eine Beziehung zum Unlogischen, nämlich die des logisch-antilogischen Widerstreites. Dass der Wille aus dem Zustande der blossen Potenz zum Aktus übergeht, ist ein Widerspruch gegen die Natur des Absoluten, der aber als solcher einzig und allein im Willen steckt. Gegen diesen Widerspruch reagiert das Logische; das ist aber selbst kein Widerspruch, sondern eben die Negation desselben. Der Widerstreit der entgegengesetzten Attribute des Absoluten ist aber kein realer Widerstreit, als ob das Logische und Unlogische

wie getrennte Heerhaufen mit einander kämpften, was schon deshalb nicht der Fall sein kann, weil ja beide durch die Substanz unmittelbar zusammengehalten werden und keines von beiden an und für sich real ist, sondern es ist ein rein logischer, idealer Gegensatz. Die Beziehung, in welche sich das Logische zum Antilogischen setzt, verläuft im Logischen selbst, ohne zur realen Beziehung zwischen den beiden Attributen zu werden, und nur am Ende des Prozesses, wenn das Logische das Antilogische wieder ins Alogische aufhebt, gewinnt der ideale Gegensatz auch eine reale Bedeutung.

Das Logische nämlich bestimmt in sich und von sich aus das Antilogische als das Nichtseinsollende. Aber es kann es nicht reell so setzen, es kann es nicht unmittelbar aufheben, weil ihm, als Willenlosem, die Macht fehlt, das Wollen reell zu bekämpfen, das nur wieder durch ein Wollen bekämpft werden kann. Das Logische postuliert die Wiederherstellung des Unlogischen in seine ursprüngliche zuständliche Identität mit sich: aus dem Setzen des Widerspruchs als eines Nichtseinsollenden erhebt sich das Logische in seiner positiven Gestalt als Satz der Identität oder richtiger als Postulat der Identität mit sich in jeder Hinsicht. Dieses logische Postulat ist selbst kein Wollen; es entspricht vielmehr einem Urteil, welches besagt, dass das Widerspruchsvolle aus logischem Gesichtspunkte kein Recht hat, zu sein, dass es logischerweise nicht sein sollte oder mit logischer Notwendigkeit logisch negiert werden muss. Dies logische Postulat nun ist der absolute Zweck, die ursprünglichste vom Antilogischen provozierte Anwendung des logischen Formalprinzips auf das zum Antilogischen erhobene Alogische. Im Zwecke also zuerst wird das Logische aus einem reinen Formalprinzip zu einem inhaltlich bestimmten Prinzip. Der Zweck ist die Uridee, aus welcher alle übrigen Kategorien und Ideen abgeleitet werden müssen; da aber der Zweck selbst schon keine rein logische, sondern eine angewandt logische Kategorie ist, so werden auch alle aus ihm abgeleiteten Kategorien und Ideen nicht rein logische, sondern angewandt logische Produkte sein.

Der Zweck der Rückgängigmachung der Initiative kann nicht unmittelbar vom Logischen erreicht werden; ein anderes

Wollen als das absolute aber steht nicht zur Verfügung. Folglich muss er durch eine Spaltung des absoluten Wollens in sich selbst vermittelst des dargebotenen Inhalts erreicht werden. Das Wollen ist als solches absolut unfähig, sich einer derartigen Spaltung zu widersetzen, da es alle seine Bestimmungen von der Idee empfängt. Das nächste Mittel zum Zweck ist also das, dem Willen einen Inhalt zu geben, der so in sich gespalten ist, dass die Teile des ihn ergreifenden Willens einander vernichten, d. h. einen Inhalt, dessen einer Teil dasjenige negiert, was der andere poniert.

Wie ist aber ein solcher negativer Inhalt im Logischen möglich? Das Logische ist im Absoluten mit dem Unlogischen, die Idee mit dem Willen zusammengeschmiedet, durch den sie beständig ins reale Dasein hinausgeworfen wird. Die unbewusste Idee kann folglich immer nur einen Inhalt setzen. Negation hingegen ist Abstraktion von einem bereits gesetzten Inhalt. Nur wenn die Idee vom Willen loskommen, sich zum Herrn über ihn machen und ihm einen negativen Inhalt geben könnte, nur dann könnte von Negation des Wollens die Rede sein; das aber ist nur im Bewusstsein möglich. Damit also die Negation des Wollens, die Willensverneinung, möglich sei, muss es Bewusstsein geben. Bewusstsein ist aber wieder nur in beschränkten Individuen möglich, und da es darauf ankommt, einen möglichst grossen Teil des erfüllten Weltwillens in bewusstes Streben nach Selbstverneinung überzuführen, so muss es deren möglichst viele geben.

Damit ist auch die modale Vielheit als unentbehrliches Mittel zum absoluten Zweck erwiesen und die explizierte Vielheit im Logischen gesetzt. Sie ist freilich noch nicht als reale gesetzt, weil das Realisieren Sache des Unlogischen ist, sondern nur als logische; aber das Logische hat nun doch eine innere Mannigfaltigkeit von Momenten, es ist nun nicht mehr leer, sondern von dieser inneren Vielheit und dem gegliederten Reiche der zweckdienlichen Mittel erfüllt. Dadurch aber ist es zur konkreten Idee geworden; denn die Idee ist nichts Anderes als das Logische mit einer konkreten Fülle logisch geforderter und logisch gegliederter innerer Mannigfaltigkeit.

2. Die objektivreale Sphäre.

Alle innere Mannigfaltigkeit der Idee ist formal-logisch nach einheitlichen Gesichtspunkten bestimmt, deren letzten und höchsten der absolute Endzweck darstellt. Die innere Mannigfaltigkeit der vieleinigen Idee zerfällt also nicht in ein unorganisches Aggregat vieler elementarer Einzelideen, sondern sie gliedert sich in organischer Stufenfolge, d. h. in Gruppen, welche in demselben Sinne, wie die Gesammtidee, vieleinige Intuitionen sind, und deren Momente wiederum vieleinige Anschauungen darstellen u. s. w. Indem nun alle diese Ideen und Ideengruppen durch den Willen realisiert werden, so gliedert sich folglich auch ihre Realisation, die objektive Erscheinungswelt, der Kosmos, zunächst in umfassende Gruppen, die Weltlinsen, deren jede in eine Masse von Fixsternen und Sonnensystemen zerfällt, jedes Sonnensystem aber zerfällt wieder in einen oder mehrere Centralkörper und Planeten. Aber auch der einzelne Planet, wie z. B. die Erde, ist eine vieleinige Erscheinung von grösster Mannigfaltigkeit des in ihm befassten Inhalts. Wodurch sich aber die eine individuelle Gruppe von anderen ihresgleichen unterscheidet, das ist die Einheit der Zusammengehörigkeit und Wechselbeziehung der von ihr befassten Bestandteile. Die Individualidee selbst jedoch ist ganz und ausschliesslich determiniert durch ihre gliedliche Stellung in der Gesammtheit aller Ideen, oder der absoluten Idee, d. h. durch den absoluten Zweck, der die innere Gliederung der absoluten Idee in eine modale Vielheit teleologisch bestimmt.

Wird nun eine solche Gruppe von zusammengehörigen Ideen vom Willen realisiert, so bildet dieselbe ein objektivreales Erscheinungsindividuum, z. B. einen Menschen, aber doch nur erst, indem die peripherischen Willensfunktionen, die dasselbe konstituieren, unter einander und mit denjenigen der anderen Individuen in Konflikt geraten. Denn eine einzige Willensfunktion hätte gar keine objektive Existenz, weil ihr die Möglichkeit, sich zu objektivieren, d. h. ihr Wesen zur äusseren Erscheinung zu bringen, fehlte. Aber auch eine beliebige Menge von Willensfunktionen, die von einander isoliert und unfähig wären, auf einander zu stossen und mit ihrem Willen zu kollidieren, wären in

ganz derselben Lage, wie eine einzige. Da jedoch alle Individuen nichts Anderes als Momente der absoluten Idee sind, die vom absoluten Willen realisiert werden, und folglich die peripherischen Funktionen im Centrum des absoluten Subjekts zusammenlaufen, so liegt in dieser centralen Herkunft aller peripherischen Funktionen die unmittelbare Zusammengehörigkeit der Erscheinungsindividuen mit dem absoluten Wesen und damit die Möglichkeit ihrer Kollision begründet. Fasst man bloss die peripherischen Kollisionen der Funktionengruppe ins Auge, so betrachtet man das Individuum von der Seite der Erscheinung. Fasst man den centralen Ursprung dieser Funktionengruppe ins Auge, so betrachtet man das Individuum nach der Seite seines Wesens, welches das alleine Wesen ist, insofern es sich in dieser Funktionengruppe bethätigt. Als Erscheinung ist dieses Individuum schlechthin verschieden von jenem. Betrachtet man dagegen beide Individuen nach der Seite ihres Wesens, so zeigt sich, dass sie nur funktionell, nicht substantiell verschieden sind und zeigt sich zugleich die Identität des in beiden funktionierenden Subjekts.

Damit schliesst sich der Kreis unserer bisherigen metaphysischen Betrachtung, und es bestätigt sich, was wir bereits früher angedeutet haben, dass die Dinge an sich, die erkenntnistheoretisch transcendent sind, dies nicht auch zugleich in metaphysischer Beziehung sind, dass sie Objektivationen oder objektive Erscheinungen des alleinen Wesens und somit dem letzteren metaphysisch immanent sind. Es ist eine und dieselbe Substanz mit den Attributen des logischen Idealprinzips und des unlogischen Willensprinzips, die sich als wollend-vorstellend oder als vorstellend-wollend in der Welt der objektiven Erscheinung entfaltet. Diese identische Substanz mit ihren beiden Attributen ist das Wesen, welches erscheint, also in der Erscheinung sich als absolut gegenwärtig manifestiert; es erscheint in der kleinsten objektiven Erscheinung durchaus nichts Anderes als das allgegenwärtige alleine Wesen. Die Erscheinung ist also nicht vom Wesen abzutrennen, ist auch kein blosser Schein, sondern reale Erscheinung des ihr immanenten Wesens, ja, alle Realität ist überhaupt nur in der Erscheinung, da die Wirklichkeit nichts Anderes

ist als Wirksamkeit, beruhend auf dem Widerstreit der mit einander kollidierenden Funktionen des Alleinen. Das aber ist der Standpunkt des konkreten Monismus, von dem wir sagten, dass er das Ziel der gesammten bisherigen Spekulation gewesen sei, und der hiermit in der Hartmannschen Philosophie des Unbewussten zum ersten Male in voller Reinheit erreicht ist.

Es sind Urgedanken der Menschheit, die in dieser Prinzipienlehre Hartmanns ihre philosophische Auferstehung feiern. Wer erinnerte sich nicht bei der Darlegung des Verhältnisses zwischen Logischem und Alogischem, Idee und Wille des uralten Gegensatzes zwischen Ormuzd und Ariman, Licht und Finsternis, zwischen dem guten und bösen Prinzip und ihrem beständigen Kampfe mit einander, der erst mit der Aufhebung des natürlichen Seins und mit der Zurücknahme der Schöpfung in das Wesen aller Dinge endet? Nicht ohne Grund hat man bei der Hartmannschen Prinzipienlehre auf die Gnostiker und jene alten Mythologien hingewiesen, die in ähnlicher Weise bei fast allen Völkern und zu allen Zeiten wiederkehren. Aber gänzlich ohne Grund hat man dem Philosophen daraus einen Vorwurf gemacht und seine Metaphysik wegen ihres „gnostischen“ und „mythologischen Charakters“ gescholten. Denn der fundamentale Unterschied zwischen der mythologischen und gnostischen Gestalt jener Vorstellungen und ihres Auftretens bei Hartmann ist doch der, dass ihnen hier nicht bloss die anthropomorphische und anthropopathische Form, sondern zugleich alles Willkürliche, Zufällige und Phantastische abgestreift ist und sie auf ihren wahren begrifflichen Ausdruck gebracht sind. Was die mythologischen Vorstellungen der Menschheit wissenschaftlich unhaltbar macht, ist doch nicht so sehr ihr Inhalt, der vielmehr schon durch seine Angelegtheit im ursprünglichen Menschheitsbewusstsein eine gewisse Bürgschaft für seine Wahrheit und wenigstens eine Ahnung des Richtigen mit sich führt, sondern es ist eben nur ihre phantasiemässige und ungezügelte Form; gerade diese aber hat der Philosoph zerstört und die unklaren Ahnungen und Phantasiegebilde zur wissenschaftlichen Bestimmtheit emporgeläutert. Mit den Begriffen des Logischen, Alogischen und Metalogischen sind die äussersten Grade der Abstraktion erreicht, die als Prinzipien angesehen werden können, und über welche keine Metaphysik

hinauskann. Dass die Metaphysik auf dieser ihrer höchsten Stufe von ganz anderen Voraussetzungen aus zu einer Art Bestätigung jener phantasiemässigen Ahnungen gelangt und damit zu ihrem ursprünglichen Ausgangspunkte gleichsam wiederum zurückkehrt, das sollte doch eher für als gegen ihre Wahrheit sprechen, und nur eine in positivistischer Zaghaftigkeit befangene Zeit, welche die wesentliche Übereinstimmung zwischen dem künstlerischen und philosophischen Triebe verkennt, kann dem Denker jene Übereinstimmung zum Vorwurf machen. (Vgl. hierzu: „Neukant." 305—317; Phil. d. Unb. Bd. II; „Die Alleinheit d. Unb." 158—179.)

3. Das Unbewusste.

Jetzt wird verständlich sein, warum wir das absolute Wesen als das Unbewusste bestimmen müssen und in welchem Sinne dieser Ausdruck von Hartmann gemeint ist.

Dass die Substanz als solche nur ein Unbewusstes sein kann, ist selbstverständlich, da sie ja alle ihre Bestimmtheit (Wesenheit) nur in ihren Attributen hat. Aber auch beim Willen kann in dieser Hinsicht kein Zweifel bestehen, da der Wille an und für sich selbst eine blosse leere Form ist, die zum Inhalte der Idee nur die Existenz hinzubringt, und die Form des Bewusstseins kein Reales sein kann. Nur die Idee also könnte durch ihre Beschaffenheit dem Alleinen das Prädikat des Bewusstseins verleihen; aber auch die Idee ist als solche eine absolut unbewusste, da das Bewusstsein ja erst den Zweck der Ideenentfaltung bildet.

Nun ist es allerdings richtig, dass wir, deren Denken sich in der Form des Bewusstseins vollzieht, von der unbewussten Vorstellung, wie sie im Denken des absoluten Subjekts vorhanden ist, uns keinen positiven Begriff machen können. Wenn Hartmann von einer unbewussten Vorstellung spricht, so bezeichnet er damit eine ausserhalb des Bewusstseins fallende und doch nicht wesensfremde Ursache gewisser Vorgänge, die mit demjenigen, was uns im Bewusstsein als Vorstellung bekannt ist, das gemein hat, dass sie, wie diese, einen idealen Inhalt besitzt. (Phil. d. Unb. Bd. I. 3.) Wir können, weil wir in unserem bewussten Denken einen solchen idealen Inhalt nur in der Form

der Vorstellung fassen können, den idealen Inhalt des absoluten Denkens auch nur mit dem Namen der Vorstellung bezeichnen; aber wir müssen das Anthropopathische, die Form des Bewusstseins, von ihm abstreifen, wenn wir jenen idealen Inhalt richtig denken wollen. Nur in Bezug auf die Form des Bewusstseins und die mit ihr zusammenhängende sinnliche, abstrakte, diskursive, reflektierende Art des Denkens und alle damit gesetzten Gebrechen und Nachhülfen hat der bewusste Geist den Weg der Negation einzuschlagen. Dagegen in Bezug auf den geistigen Gehalt, der in dieser nur negativ (als unbewusst) zu bestimmenden Form sich entfaltet, kann nicht die via negationis, sondern nur die via eminentiae zum Ziele der positiven Bestimmbarkeit führen. Wollen wir uns diese positive Bestimmtheit näher bringen, so können wir das Unbewusste nach seiner Vorstellungsseite hin als intellektuelle Anschauung, als eine Art hellsehender Intelligenz, als eine unfehlbar zweckmässige Geistesthätigkeit bestimmen, die zeitlos alle Zwecke und Mittel in Eins fasst und jederzeit die erforderlichen Daten mit ihrem Hellsehen umspannt, als eine Geistesthätigkeit, die eben dadurch dem lahmen Stelzengang der diskursiven Reflexion des Bewusstseins unendlich überlegen ist. Wir können nach Analogien im bewussten Geistesleben für die Form dieser unbewussten Geistesthätigkeit wohl sekundäre positive Bestimmungen anführen, indem wir dieselbe z. B. als übersinnlich, konkret, intuitiv, in Eins schauend u. s. w. bezeichnen; nur für die primäre Bestimmung dieser Form fehlt es uns durchaus an jeder positiven Analogie, weil wir gebunden sind an die Form des Bewusstseins, die jener ganz entgegengesetzt ist. Soviel ist jedoch sicher, dass dem überragenden Inhalte der unbewussten Geistesthätigkeit zugleich auch eine die Bewusstseinsform überragende Form wird zukommen müssen, dass mit anderen Worten die unbewusste Form der unbewussten Geistesthätigkeit als überbewusste wird gedacht werden müssen, eine Bezeichnung, die nur das Missliche hat, dass sie den Anschein erweckt, als wäre das Unbewusste zwar an sich bewusst, nur in einem höheren Sinne als das gewöhnliche Bewusste.

Der bewusste Gedanke der unbewussten Geistesthätigkeit

ist somit in inhaltlicher Hinsicht durchweg positiv bestimmt und nur in formeller Hinsicht mit einer gewissen Unbestimmtheit behaftet. Folglich ist der Begriff der unbewussten Geistesthätigkeit auch nicht undenkbar und ist es falsch, dass er deshalb als Erklärungsprinzip nicht brauchbar sei. Das Hartmannsche Unbewusste ist nicht ein rein negativer Begriff, nicht etwas, von welchem wir nichts wissen können, wie der Agnostizismus (Spencer) diesen Begriff bestimmt. Es ist auch nicht etwas, was selbst nichts weiss oder mit Wissen nichts zu thun hat, wie der Materialismus dies vom unbewussten Stoff behauptet, sondern es ist dasjenige wissende und wollende Wesen, dessen Wissen sich in nur einer anderen Form, als in derjenigen des Bewusstseins bewegt und über die letztere unendlich erhaben ist. Das Unbewusste ist die absolute, d. h. die einzige, allen Modis gemeinsame Substanz oder das Alleine. Das Unbewusste ist das absolute, d. h. allen Individualfunktionen und Individualbewusstseinen gemeinsame Subjekt. Das Unbewusste ist endlich die gemeinsame Wurzel der objektiven und subjektiven Erscheinung oder des Daseins und Bewusstseins, d. h. der absolute Geist. Ein Unbewusstes aber, das seinem positiven Wesen nach in dieser dreifachen Weise bestimmt ist, ist nicht ein gewaltsam substantiviertes Eigenschaftswort und noch dazu ein rein negatives, sondern es ist ein durchaus positives Wesen.

Wenn Hartmann für dieses durch und durch positive Wesen trotzdem die formell negative Bezeichnung des Unbewussten gebraucht und auf diese negative Eigenschaft solches Gewicht legt, so thut er es im Gegensatze zur Philosophie des Bewussten und zum Theismus, weil gerade das Prädikat der Unbewusstheit es ist, wodurch, wie wir gesehen haben, diejenigen Probleme erst lösbar werden, mit denen sich jene bisher vergeblich abgemüht haben. Jene Bezeichnung beansprucht also nur solange einen prophylaktischen Wert, als der anthropopathische Irrtum von der Bewusstheit des Absoluten noch in nennenswertem Ansehen steht. Wenn aber erst einmal das negative Prädikat der Unbewusstheit als ein selbstverständliches und nicht mehr erwähnenswertes Prädikat des Absoluten allgemein anerkannt sein wird, dann wird auch zweifelsohne diese negative Bezeichnung

im geschichtlichen Fortschritte der Philosophie längst durch eine passendere positive ersetzt sein. (Phil. d. Unb. Bd. II. 201. 501 f. 538.)

4. Die Entstehung des Bewusstseins und die subjektivideale Sphäre.

Die beiden bisher betrachteten Sphären, die metaphysische Sphäre des Wesens und der objektiven Erscheinung, bilden das Reich des Unbewussten. Denn sowohl das Wesen selbst als auch seine individualisierten Funktionen, die in ihren Kollisionen unter einander die Dinge an sich konstituieren, sind an sich unbewusst und können niemals unmittelbar in irgendwelches Bewusstsein kommen. Es bleibt uns jetzt noch übrig, aus dem Wesen und der objektiven Erscheinungswelt die subjektive Erscheinungswelt, aus dem Überseienden und dem Realen das Ideale, aus dem Unbewussten das Bewusstsein abzuleiten. Die Stellung des Bewusstseins im Weltprozess und seine teleologische Notwendigkeit als Mittel zur Erreichung des absoluten Zweckes haben wir kennen gelernt. Wir wissen auch, dass die objektive Erscheinungswelt oder die Welt der Individuation das Mittel ist, um das Bewusstsein zu ermöglichen; wie aber sollen wir uns die Entstehung des letzteren selbst erklären?

Die objektive Erscheinung ist nur dadurch, dass entgegengesetzte Funktionen des Absoluten sich kreuzen und mit einander in Konflikt geraten. Erst indem der hinausstrahlende Wille einen Widerstand findet, an dem er sich staut oder bricht, kann es zur objektiven Erscheinung des Daseins kommen. Erst indem die aktive Willensfunktion auf eine andere stösst, durch die Kollision mit welcher sie passiv wird, ist die Realität der objektiven Erscheinung gesetzt. Diese Passivität aber, dies sich Brechen des Willens am Widerstande eines fremden ihn kreuzenden Willens oder der centripetale Rückstoss ist die subjektive Erscheinung des Bewusstseins.

Jede einzelne Willensfunktion ist Einheit vom unbewusstem Willen und unbewusster Idee; die Idee ist hier eine vom Willen unmittelbar gewollte. Nun prallen zwei Willensfunktionen auf einander und werden dadurch beide genötigt, zurückzuweichen.

Dies Zurückweichen jedes der kollidierenden Willen ist nun aber kein gewolltes mehr, sondern ein für jeden Willen durch den anderen, der für ihn zunächst nur Widerstand ist, erzwungenes. Dem Willen wird ein Inhalt von aussen aufgenötigt, der von ihm nicht gewollt ist, der mit seinem eigenen unbewussten Inhalt kontrastiert. Der Wille stutzt gleichsam über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung, oder genauer dieselbe wirkt als Motiv auf den Willen und ruft einen solchen Willen hervor, dessen Inhalt es ist, sie zu negieren, und das Stutzen ist das Entstehungsmoment dieses negierenden Willens. Dieses Stutzen, diese Verwunderung des Willens über die Auflehnung gegen seine bisher anerkannte Herrschaft, dieses Aufsehen, das der Eindringling von Vorstellung im Unbewussten macht, dies ist nach Hartmann das Bewusstsein. Da der opponierende Wille der von aussen imprägnierten Vorstellung gegenüber zu schwach ist, um seine negierende Absicht durchzusetzen, da er also ein ohnmächtiger Wille ist, dem Befriedigung versagt bleibt, so ist er folglich mit Unlust verknüpft. Diese Unlustempfindung ist eine qualitativ bestimmte, sofern sie die Nichtbefriedigung eines bestimmten, d. h. mit bestimmtem Vorstellungsinhalt erfüllten, Willens darstellt. Als qualitativ bestimmte Empfindung aber ist sie Element der bewussten Vorstellung, und insofern kann man sie selbst schon als elementare bewusste Vorstellung bezeichnen.

Demnach ist also der Prozess des Bewusstwerdens eo ipso mit einer gewissen Unlust verknüpft. „Es ist dies,“ wie Hartmann sich ausdrückt, „gleichsam der Ärger des unbewussten Individualgeistes über den Eindringling von Vorstellung, den es dulden muss und nicht beseitigen kann; es ist die bittere Arzenei, ohne welche es keine Genesung giebt, freilich eine Arzenei, die jeden Moment in solchen Minimaldosen verschluckt wird, dass ihre Bitterkeit der Selbstwahrnehmung entgeht.“ (Phil. d. Unb. II. 35.) Dass sie aber wirklich zur Genesung führt, das ergiebt sich daraus, weil mit ihr der Zweck erreicht wird, den das Unbewusste mit dem Bewusstsein erstrebt, nämlich die Emanzipation der Vorstellung vom Willen. Während nämlich beide im Unbewussten untrennbar mit einander verbunden sind,

treten sie im Bewusstsein aus einander. Freilich giebt es auch im Bewusstsein kein Wollen ohne Vorstellungsinhalt und keine Vorstellung ohne direkte oder indirekte Beteiligung des Willens an derselben. Dass die bewusste Vorstellung nicht ausser aller Beziehung zum Willen stehen und gleichsam im reinen Äther des Idealen schweben kann, ist schon dadurch ausgeschlossen, dass die bewusste Vorstellung aus sinnlichen Elementarempfindungen besteht und jede solche sinnliche Elementarempfindung zugleich Nichtbefriedigung eines bestimmten Willens ist. Allein während die unbewusste Vorstellung nur als Inhalt eines sie realisierenden Willens möglich ist, kann die bewusste Vorstellung bestehen, ohne dass sie direkt durch einen Willen hervorgerufen ist, der sie als zu realisierden Inhalt besitzt, dass sie Vorstellung ist, zunächst frei von jedem Streben, sich zu verwirklichen, unbeschadet dessen, dass sie hinterdrein selbst Willensinhalt werden kann.

Damit aber ist nun die grosse Revolution geschehen, der erste Schritt zur Welterlösung gethan: die Vorstellung ist vom Willen losgerissen, um ihm in Zukunft als selbständige Macht gegenüber zu treten und ihn sich zu unterwerfen. Vorher im Unbewussten im Dienste des Realprinzips und seines Realisierungsstrebens, mit diesem zusammengekoppelt als Sklave des Seins, erhebt sie sich nunmehr im Laufe des Prozesses zum Herrn des Seins, indem sie dem blinden Lebenswillen ihr Nein entgegenschleudert, indem sie ihm einen solchen Inhalt giebt, dass aus dem Schosse des Alleinen der negative Erkenntniswille hervorbricht, der immer höher und höher sich aufrichtet, bis er zuletzt den in der Blindheit des Wollens vorhandenen Zweig des Absoluten überragt und als ein das Nichtmehrwollen wollender Wille überwindet. (Phil. d. Unb. II. 29—42; Neukant. 294 ff.; Mod. Psychologie 200.)

5. Die ausserweltliche Unseligkeit.

Der Weltprozess beruht, wie gesagt, auf der Erhebung des Alogischen zum Antilogischen und der damit verbundenen Reaktion des Logischen gegen das Antilogische. Diese antilogische Natur oder der Selbstwiderspruch des Willens, der das Logische

veranlasst, seinen Inhalt zu entfalten, um das Wollen wieder ins Nichtmehrwollen zurückzuschleudern, kommt darin zum Ausdruck, dass das Wollen Befriedigung sucht und doch durch seine eigene Natur dazu verurteilt ist, trotz aller Partialbefriedigungen als Ganzes ewig unbefriedigt zu bleiben. Denn der Wille ist als Potenz des Wollens oder Nichtwollens unendlich, und auch die Initiative oder der Moment des Übergehens vom Übersein zum Sein, vom Wollenkönnen zum Wollenwollen ist unendlich; die Idee hingegen, die der Wille als seinen Inhalt an sich reisst und die er realisiert, ist zwar ihrem Begriffe nach gleichfalls unendlich, d. h. sie birgt eine unendliche Möglichkeit der Entfaltung in sich, als Ganzes aber kann sie in jedem Augenblicke nur endlich sein, weil die logische Idee nicht unlogisch sein und den Widerspruch einer vollendeten Unendlichkeit begehen kann. Es kann also immer nur ein endlicher Teil des leeren Wollens von ihr erfüllt werden und folglich nur eine endliche Welt entstehen. Mithin bleibt ein unendlicher Überschuss des hungrigen leeren Wollens neben und ausser dem erfüllten Weltwillen bestehen, ein Wollen, das sein Ziel der Erfüllung mit Inhalt nicht erreicht, das folglich unbefriedigt ist und damit rettungslos dem Zustande der Unseligkeit anheimfällt. Nur dann könnte das nach Verwirklichung ringende Wollenwollen, der unersättliche, aktuelle Wille befriedigt werden, wenn er sich mit einem ebenso unendlichen Inhalt erfüllen könnte. Da aber dies unmöglich ist, so ist der Zustand des leeren Wollens ein ewiges Schmachten und vergebliches Streben noch Erfüllung, ein Abmühen ohne Erfolg, und diese absolute Unseligkeit, diese Qual ohne Lust, selbst ohne Pause, diese ausserweltliche Unseligkeit, dieses metaphysische Unbehagen des Absoluten, diese von keiner Idee erfüllte, absolut unbestimmte transcendente Unlust des leeren unlichen Wollens ist es, welche als der zu negierende Zustand den Anstoss und Ausgangspunkt der teleologischen Thätigkeit und, als das Antilogische, Nichtseinsollende, die feste Grundlage und den treibenden Stachel des gesammten Weltprozesses bildet.

Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, ist folglich der Weltprozess das Mittel, dessen sich das Absolute bedient, um die Höllenqual der ausserweltlichen Unseligkeit loszuwerden. Es ist eine bittere Arzenei, die es damit einnimmt, denn es vermehrt

dadurch sein metaphysisches Unbehagen noch um den Betrag der empirischen Unlust, die, wie wir sehen werden, die Lust, deren es in der endlichen Erscheinungswelt teilhaftig wird, bei weitem überwiegt. Indessen giebt es für das Absolute keine andere Möglichkeit, um von seiner transcendenten Unlust befreit zu werden, und der Zustand der sich bekämpfenden Partialbestrebungen, der ihm durch die Idee und die von ihr ermöglichte Individuation dargeboten wird, ist auch für den Willen immerhin ein relativ erträglicherer Zustand als die leere Sucht des Wollenwollens und nicht-könnens. Nun sahen wir, dass jede Nichtbefriedigung des Willens eo ipso Bewusstsein erzeugt. Folglich muss auch die unendliche ausserweltliche Unseligkeit ein ausserweltliches Bewusstsein im Absoluten konstituieren, dessen einziger Inhalt nicht etwa eine Vorstellung, auch nicht das absolute Subjekt selbst, sondern lediglich die leere Form der Unlust ist. Daher bleibt das Absolute das Unbewusste trotz seiner Empfindung des leeren Wollens als Unlust und trotzdem es sich dieser Empfindung bewusst ist. (Phil. d. Unb. II. 433 f.)

6. Das Unbewusste in seinem Verhältnis zum Bewusstsein.

Betrachten wir von dem nunmehr gewonnenen Standpunkt aus noch einmal das Verhältnis des Unbewussten zum Bewusstsein, so ist der absolute Geist während der Dauer des Weltprozesses immer die Einheit des unbewussten und bewussten Geistes: unbewusster Geist als einheitliches Centrum, Urquell, schöpferischer Grund und Produzent des Weltprozesses; bewusster Geist als vielheitlich gebrochener, individualistisch zersplitterter, als Peripherie, Geschöpf und Produkt des Weltprozesses. Völlig ermangelnd des Bewusstseins ist er nur vor und nach dem Weltprozess als schlechthin ruhende, aktualitätslose Potenz, in welcher ebensowenig eine unbewusste, wie eine bewusste Thätigkeit zu finden ist.

Die unbewusste und bewusste Seite der Geistesthätigkeit vergleicht Hartmann sehr schön dem gleichmässigen Wogenschlag des Meeres und der Brandung am Strande, dem aufsteigenden Strahl des Springbrunnens und seiner Umbiegung im Gipfel, dem sich fortpflanzenden Lichtstrahlenkegel und seiner

Umbiegung in dem Brennpunkt eines Hohlspiegels. Die ungehemmte, ungestörte und ungebrochene Thätigkeit ist die unbewusste: erst die gehemmte, gestörte und gebrochene, in sich umgebogene oder in sich reflektierte Thätigkeit kann bewusst werden und auch sie nur in Bezug auf die betreffende Hemmung, Störung oder Brechung. Nicht die unbewusste Thätigkeit selbst wird bewusst, sondern nur der Konflikt zwischen ihr und dem Hindernis, das nur in einer anderen Thätigkeit bestehen kann. Die Thätigkeit liegt ganz auf Seiten des Unbewusstseins: nur der zunächst auch noch unbewusste Konflikt unbewusster Thätigkeiten ruft das Bewusstsein als passive Folgeerscheinung hervor. Die Produktivität ist schlechthin unbewusst, nur das momentane Produkt des Konflikts zweier gegen einander wirkenden Thätigkeiten wird bewusst, das ebenso wieder im Strome der weiteren Produktivität verschwindet. Alle Spontaneität und dynamische Energie liegt auf Seiten der unbewussten Thätigkeit; das Bewusstsein fasst nur gewisse Momente des Geschehens auf und ist somit nur eine lückenhafte, diskontinuierliche, unproduktive und passive Begleiterscheinung des stetigen, produktiven und aktiven Weltprozesses.

„Wir stehen," sagt Hartmann, „mit unserem praktischen und theoretischen Denken ganz auf Seiten des peripherischen bewussten Geistes und wähnen nun ohne Weiteres, dass er das Centrum der Welt sein müsse, weil er das uns allein unmittelbar Gegebene und Bekannte und darum den Ausgangspunkt oder das Centrum unseres Philosophierens und Erkennens bildet. Wir bilden uns ein, bei unserer Betrachtung der geistigen Welt, ebenso wie bei der Betrachtung einer Landschaft, einen centralen Standpunkt zu haben, während wir einen ganz excentrischen einnehmen; darum fällt es uns so schwer, den Gesichtspunkt zu wechseln und einzusehen, dass das Centrale in der Welt das Unbewusste ist. Wir besitzen am bewussten Geist den Erkenntnisgrund des Unbewussten und übersehen, dass eben darum der letztere der Realgrund des ersteren sein muss." (Phil. d. Unb. II. 495; vgl. 493—508.)

In seiner Vernunftkritik hat sich Kant mit Kopernikus verglichen, weil er die gewöhnliche Ansicht, dass unsere Erkenntnis sich nach den Dingen richten müsse, in die ent-

gegengesetzte Ansicht seines transcendentalen Idealismus umgekehrt hat, dass die Dinge sich nach unserer Erkenntnis richten müssen, und er ist seither wegen dieser kopernikanischen That von seinen Anhängern hoch gepriesen worden. Mit noch grösserem Rechte vielleicht könnte sich Hartmann mit Kopernikus vergleichen, denn die Kantische Behauptung hat doch nur auf dem Standpunkte des transcendentalen Idealismus eine bedingte Wahrheit für die Erkenntnistheorie; der Hartmannsche Nachweis der peripherischen und excentrischen Stellung des Bewusstseins jedoch bildet erst das wahre geistige Gegenstück zur kopernikanischen Behauptung der excentrischen Stellung unseres Planeten auf dem Gebiete der Naturerkenntnis. Erst mit ihr ist die grosse Umwälzung der bisherigen Weltanschauung zu ihrem thatsächlichen Abschluss gelangt, welche die moderne Welt von der mittelalterlichen und antiken unterscheidet und die im Zeitalter der Renaissance angebahnt ist. Wenn die katholische Kirche sich erst im 19. Jahrhundert veranlasst gesehen hat, die Wahrheit des kopernikanischen Weltsystems einzuräumen und die Werke des Kopernikus, Keppler und Galilei vom Index abzusetzen, dürfen wir uns wundern, dass das Prinzip des Unbewussten heute nur erst von so Wenigen anerkannt ist? (Vgl. zum Ganzen: Phil. d. Unb. II. 412—466.)

Zweites Buch.

Die Naturphilosophie.

Die metaphysische Prinzipienlehre hat uns das Wesen des Seins und die Bedeutung des Weltprozesses in ihren allgemeinsten Zügen aufgeschlossen. Es gilt jetzt, die hier gewonnenen Gesichtspunkte auf den besonderen Gebieten des Daseins durchzuführen und damit zugleich ihre Fruchtbarkeit zu bewähren.

Der ganze Weltprozess ist aufzufassen als ein Hinstreben vom Unbewussten zum Bewusstsein. Auf diesem Wege aber bildet die Natur die erste Stufe und gleichsam die Basis, worauf die Welt des Geistes oder des Bewusstseins ruht. Hier also haben wir mit unserer Betrachtung einzusetzen und zu sehen, wie sich die Natur unter dem Gesichtspunkte der Philosophie des Unbewussten darstellt.

A. Die Prinzipien der Naturphilosophie.

1. Die Aufgabe der Naturphilosophie.

Alle Naturerkenntnis beginnt damit, dass der Mensch zunächst Erfahrungen über die Naturgegenstände und Natur-

erscheinungen, und zwar in möglichster Vollständigkeit sammelt, dass er dieselben nach vergleichender Methode behandelt und sie nach rationellen Gesichtspunkten in ein natürliches System einordnet. Diese erste Stufe des Naturerkennens ist die rationelle Naturkunde, bei welcher Botanik, Zoologie und Chemie bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts im Wesentlichen stehen geblieben waren. Allein zu einer wirklichen Erkenntnis schreitet der Mensch doch erst, wenn er das Verhältnis der verschiedenen Erscheinungen zu einander, ihren Kausalzusammenhang zum Gegenstande der Untersuchung macht. Damit erhebt sich das Naturerkennen auf die zweite Stufe, die Stufe der exakten Naturwissenschaft. Weil jener Zusammenhang ein mechanischer ist, sieht sich die Naturwissenschaft zur mechanistischen Auflösung der Erscheinungszusammenhänge gedrängt, welche letzten Endes auf die Mechanik des Atoms zurückführt. Weil die Mechanik die Ursachen der subjektiven Wahrnehmungsqualitäten, die den Ausgangspunkt der Untersuchung bilden, in quantitative Beziehungen umdeutet, beginnt sie mit der genauen Berücksichtigung der letzteren, zu deren gedanklicher Verarbeitung die Mathematik das unentbehrliche Hilfsmittel darbietet. Da jedoch die Naturwissenschaft sich hierbei einer Anzahl von Prinzipien bedient, ohne weiter nach deren Berechtigung zu fragen, so entsteht die Aufgabe, diese Prinzipien einer kritischen Betrachtung zu unterziehen und zugleich die Beziehungen derselben zum Kosmos, als einer Gesammtheit von materieller Natur und Geisteswelt, festzustellen. Dies geschieht auf der dritten Stufe des Naturerkennens, d. h. in der Naturphilosophie. Die letztere beschäftigt sich demnach mit dem metaphysischen Zusammenhange zwischen den Naturerscheinungen und dem in ihnen sich offenbarenden Wesen, und da sich dieses Wesen ausser in der Natur auch in der Welt des Geistes offenbart, so führt sie zugleich auf die Philosophie des Geistes hin.

Erst das Verständnis dieser metaphysischen Zusammenhänge schliesst das Naturerkennen ab. Die blosse Naturkunde und Naturwissenschaft, die in der Betrachtung der Erscheinungen und noch dazu der bloss materiellen Erscheinungen ohne Rücksicht auf die Welt des Geistes und ohne Bezugnahme auf den

metaphysischen Wesenskern dieser Erscheinungen verharren. können nur infolge einer verblendeten Selbstüberschätzung durch Bestimmung ihrer Schranken dem Naturerkennen als Ganzen unüberschreitbare Grenzen vorzeichnen wollen. Eine solche verblendete Selbstüberschätzung ist es, wenn z. B. Dubois-Reymond in seiner berühmten Ignorabimusrede die Grenzen des Naturerkennens mit den Grenzen des naturwissenschaftlichen Erkennens identifiziert. Nicht weniger verkehrt aber ist es, wie Haeckel dies thut, das naturwissenschaftliche mit dem naturphilosophischen Erkennen zu identifizieren und die Naturphilosophie dadurch zu vernichten, dass er sie als in der Naturwissenschaft bereits erledigt und erschöpft betrachtet. Denn daraus ergiebt sich, dass die gleiche kausale Gesetzmässigkeit oder der Mechanismus, womit es die Naturwissenschaft zu thun hat, auch für die Naturphilosophie allein in Geltung stehe und dass somit die Teleologie im Weltgeschehen keine Stelle habe. Nun ist es zwar ganz gewiss, dass die Naturwissenschaft als solche nur die Aufgabe hat, den Mechanismus der Naturerscheinungen zu untersuchen. Allein daraus folgt zunächst garnichts darüber, ob die Naturphilosophie gleichfalls bei der mechanischen Kausalität stehen zu bleiben hat, oder ob sie nicht vielmehr durch die Erfüllung ihrer eigentümlichen Aufgabe noch zu ganz anderen Gesichtspunkten geführt wird. Es ist richtig, dass ein Naturforscher aus den Grenzen seiner Wissenschaft herausfällt, wenn er in seine Untersuchung teleologische Gesichtspunkte heranzieht. Aber es sollte sich doch ebenso von selbst verstehen, dass ein Naturphilosoph, der die Berechtigung der Naturwissenschaft und ihrer ausschliesslich kausalen Betrachtungsweise anerkennt, mit einer etwaigen teleologischen Betrachtungsweise sich durchaus nicht im Widerspruche zu jener befindet. (Ges. Stud. u. Aufs. 445—496.)

2. Der Begriff der Natur.

Versuchen wir nun zunächst den Begriff der Natur im allgemeinen zu bestimmen, so fällt sie mit demjenigen zusammen, was wir die objektive Erscheinung, die Welt der Dinge an sich genannt haben, d. h. mit der Gesammtheit der

produktiven und centrifugalen Funktionen des Unbewussten. Der erkenntnistheoretische Idealismus, der die Annahme von Dingen an sich verwirft, kennt die Natur nur als ein vom subjektiven Geiste erzeugtes Phänomen, das für jedes Bewusstsein ein anderes, von dem der Mitmenschen völlig unabhängiges ist. Er leugnet demnach die reale Existenz einer gemeinsamen Natur und lässt nur den Schein so vieler Naturen gelten, als Geister sich einen solchen vorspiegeln. Die Naturgesetze sind auf diesem Standpunkte nur Gesetze des Geistes, wonach dieser sich seinen subjektiven Schein unbewusster Weise produziert. Die Natur ist hier schlechthin bloss eine Spiegelfechterei des subjektiven Geistes, seine illusorische und vergängliche Schöpfung ohne alle eigene Realität, von der man daher auch nicht behaupten kann, dass der Geist von ihr beeinflusst werde. Die Naturphilosophie bildet demnach im erkenntnistheoretischen Idealismus nur einen Teil der Geistesphilosophie, der von dieser nicht einmal ausgelöst werden kann; ja, sogar eine selbständige Natur*wissenschaft* ist hier unmöglich.

Soll die Natur einen selbständigen Gegenstand der Forschung bilden, so muss sie eine selbständige Realität besitzen. Eine solche aber hat sie nur, wenn man von der unhaltbaren Ansicht des naiven Realismus absieht, im *transcendentalen Realismus*. Der transcendentale Realismus stimmt mit dem Idealismus überein, dass wir unmittelbar nur unser eigenes Geistesleben kennen, aber er giebt zugleich dem naiven Realismus darin Recht, dass es in der That eine für alle Beobachter numerisch identische reale Natur giebt, welche nach selbständigen, vom subjektiven Geiste unabhängigen Gesetzen lebt und sich verändert, und welche den letzteren kausal beeinflusst. Unsere subjektive Erscheinungswelt ist also nur der *Reflex der Natur im eigenen Geiste*. Folglich können wir die Beschaffenheit und die Veränderungen der Einen realen Natur nur *indirekt* aus der Beschaffenheit und den Veränderungen unseres idealen Bewusstseinsinhalts *erschliessen*. Damit ist die gewöhnliche Meinung der Naturforscher, ihre Wissenschaft habe vor den Geisteswissenschaften der unmittelbaren Erfahrung wegen den Vorzug der Gewissheit voraus, als ein falsches Vorurteil des naiven Realismus enthüllt. Denn wir wissen jetzt, dass die

Natur, d. h. die Eine reale Natur, womit es die Naturwissenschaft allein zu thun hat, unserem Bewusstsein transcendent ist, also niemals Gegenstand unmittelbarer Erfahrung werden kann. „Die gesammten Naturwissenschaften sind so wenig empirisch im philosophischen Sinne, dass sie sich vielmehr ausschliesslich im transcendenten Gebiete bewegen und die immanenten Erfahrungen des Geistes nur als Schwungbrett brauchen, um sich über die Erfahrung, d. h. die subjektive Erscheinungswelt, hinauszuschwingen in die Welt der Dinge an sich.“ („Phil. d. Unb. III. 22.)

Was ist nun diese auf indirektem Wege erschlossene Natur? Ein grosser Mückenschwarm, hier dichter, dort dünner, hier schneller, dort träger durcheinander schwirrend, und die Mücken darin sind ausdehnungslose Punkte oder Atome. „Kann es,“ fragt Hartmann, „etwas Trockeneres, Uninteressanteres, Einförmigeres, an und für sich Gleichgültigeres geben, als diesen gespenstischen Schwarm tanzender mathematischer Punkte? Was kann ärmer sein als ein solches stereometrisches Weltschema, die dürrste Abstraktion unserer Quantitätsbegriffe in Raum, Zeit und Bewegung! Was diesem abstrakten Schema die Möglichkeit realer Existenz gewährt, ist erst der Kraftbegriff, der die tanzenden Atome von abstrakten Raumpunkten zu wirkenden, d. h. wirklichen Individuen erhebt; was diese um das Kraftmoment bereicherte Natur erst belebt, ist die Übertragung des Begriffes der Empfindung aus unserem Geiste auf die Kraftatome, wodurch die rein quantitative Wirklichkeit zuerst eine qualitative Färbung erhält“ (ebd. f.). Nun sind aber Kraft und Empfindung, als Wille und Vorstellung, die Elementarbegriffe der Geisteswissenschaft. Und ebenso sind Realität, Substanzialität, Kausalität, Raum, Zeit, Bewegung u. s. w. unmittelbar nur Kategorien unseres subjektiven Denkens. Es zeigt sich also, dass alles, was wir der Natur zuschreiben, lediglich Übertragungen aus unserem eigenen Geiste sind und nach Abzug dieser nichts übrig bleibt. Wir konstruieren die Natur aus zwei Faktoren, aus den schematischen Formen des Bewusstseinsinhalts und den Grundfunktionen der Geistigkeit selbst. Ist eine dieser Übertragungen oder Analogien ungerechtfertigt, so ist unsere Vorstellung von einer realen Natur eine Illusion, so giebt es keine

Natur für uns. Denn blosse kraftlose Punkte könnten auf unseren Geist nicht wirken und folglich auch zur Erklärung der zunächst immer nur subjektiven Naturerscheinungen nichts beitragen, und ohne die Übertragung der Denk- und Anschauungsformen auf die reale Natur würden alle naturwissenschaftlichen Erklärungen das Subjekt einbüssen, worauf sie sich beziehen könnten. Bestreitet also die Naturwissenschaft jene anthropomorphischen Analogien, so hebt sie sich damit selbst auf. Lässt sie dieselben gelten, so erkennt sie damit an, dass wir eine reale Natur uns schlechterdings nur nach geistigen Vorbildern denken können und dass wir in die Natur gerade nur soweit Einblick und Verständnis erlangen, als diese anthropomorphischen Analogien reichen und der Wahrheit gemäss sind. Mit anderen Worten: der Geist kann die Natur, da sie nur etwas Indirektes aus ihren Wirkungen auf ihn selbst Erschlossenes ist, nur aus ihm selbst verstehen und er hat keine anderen Schlüssel zur Natur als sich selbst, den Geist. Er kann der Natur nichts geben als aus seinem Vorrat; aber von den Schätzen seines Reichtums muss er das Meiste und Edelste für sich behalten und nur das Einfachste und Ärmste aus jenem Vorrat, die Kategorien und geistigen Grundfunktionen, darf er der Natur leihen, wenn er nicht in unberechtigte anthropomorphische Übertragungen verfallen will.

3. Die Natur in ihrem Verhältnis zum Geiste.

Aber wenn die Natur in dieser Weise so zu sagen nur von den „Brosamen vom Tische des Geistes“ lebt, was geht sie uns denn eigentlich an? Sie würde uns garnichts angehen, wenn nicht ihre Einwirkungen es wären, welche den Geist zur Produktion der subjektiven Erscheinungswelt anregen und dadurch erst seine leere Form des Bewusstseins mit dem ganzen Reichtum ihres Inhalts erfüllen. Sie ist es, die den schlummernden prometeischen Funken der Selbstbesinnung in ihm weckt. Sie befreit ihn aus der Isolierung seiner Einzelhaft, indem sie ihm den Verkehr mit anderen Geistern eröffnet. Darum ist es nicht die Natur als solche, welche uns interessiert, sondern lediglich die Natur als Mittel zur Bereicherung des geistigen Lebens. „Wie wir,“ sagt Hartmann, „das Öl nur pressen und das Petro-

leum nur bohren, damit beide sich als Brennstoff in unseren Lampen verzehren, so versenken wir uns in die Natur und suchen dieselbe als unseren Besitz zu erobern, nur um sie als Natur, d. h. in ihrer uns transcendenten Natürlichkeit, zu vernichten und sie als Brennstoff für die Flamme unseres Geistes zu verbrauchen" (26). Denn das ist das eine, ewige, nicht genug zu bewundernde Wunder an der Natur, „dass sie, die kahle, nüchterne, poesielose und anscheinend geistlose es ist, welche dem Geiste seinen unendlichen Reichtum erschliesst und durch ihre Impulse ihn zur Produktion der subjektiven Erscheinungswelten veranlasst, dass sie wie eine unsichtbare Geheimschrift des Geistes uns anmutet, die im subjektiven Spiegelbild des Bewusstseins auf einmal ihre leuchtenden Züge entfaltet und von der Schönheit und Weisheit der Schöpfung Zeugnis ablegt" (ebd.).

Dieses Wunder wird nur verständlich, wenn die Natur von Anfang an darauf veranlagt ist, zur „Brutstätte des Geistes" zu dienen, wenn der Geist sich unbewusster Weise in ihr seine Stätte bereitet hat, d. h. durch eine teleologische Naturphilosophie. Wer, als Naturforscher, seine Lebensaufgabe dahin abgrenzt, die Natur als solche zu ergründen, der mag wohl leicht diese teleologischen Beziehungen leugnen und meinen, dass er mit der Aufdeckung ihres rein kausalen Mechanismus schon das Wesen der Natur verstanden habe. Wer jedoch zugleich das Verhältnis der Natur zum Geist ins Auge fasst, wie dieses der Naturphilosoph thun muss, der kann und darf den teleologischen Gesichtspunkt nicht übersehen, und wäre es auch nur in der Anerkennung, dass das Studium der Natur dem Geiste nur als Mittel dient zum Verständnis seiner Stellung im Weltganzen; denn dieses lehrt ihn, sich als Geist im Gegensatze zur blossen Natur schätzen und würdigen und alle Hilfsmittel, welche die Natur bietet, zur Förderung seiner geistigen Kultur verwerten. Versteht man unter Kulturgeschichte den Inbegriff der Entwickelung des Geistes, so lehrt uns das Studium der Natur die Kultrrgeschichte einerseits rückwärts in die Entwickelungsgeschichte der Natur verfolgen und andererseits ihren vollen Gegensatz gegen diese verstehen; es lehrt uns die Naturentwickelung als den Sockel begreifen, dessen die Kulturgeschichte bedurfte, um sich als Statue zu präsentieren.

Solange der Geist des Menschen sich in der Natur bewegt und ergeht, kommt er sich vor, wie Peter in der Fremde, und heimisch fühlt er sich erst wieder, wenn er von seinen Naturausflügen in die Heimat des Geistes zurückgekehrt ist. Aber nicht bloss der Menschengeist, sondern auch der absolute Geist gleicht dem Peter in der Fremde, während er in der Natur sich herumtreibt. Auch er ringt nach seiner Befreiung aus den Banden der Natur, auch er findet sie in der Naturentwickelung, Dank der Veranlagung, welche er selbst dieser Natur von Anbeginn verliehen hat. Auch der absolute Geist entfaltet in der Natur als solchen nur ärmliche Brosamen seines in der Unbewusstheit verschlossenen unendlichen Reichtums; indem er aber diese an sich so armselige Natur so veranlagt, dass sie dem Geiste Anlass wird, seine Schätze ans Licht des Bewusstseins zu gebären, lässt er in dieser Armut für den vorahnenden Beurteiler den ganzen Reichtum seines Geistes in verhüllter Gestalt durchschimmern.

Die Natur ist also nicht bloss für uns, sondern sie ist an und für sich blosse Durchgangsstufe, blosses Mittel ohne selbständige Bedeutung. Wer die Natur in diesem umfassenden Sinne als Werkzeug zur Entfaltung des Geistes betrachtet, dem kann es nicht schwer fallen, in ihr Ideen zu entdecken, da der ganze ideale Gehalt der Geisteswelt in ihr teleologisch vorgebildet ist, der wird auch dem theoretischen Idealismus seine Anerkennung in der Naturphilosophie nicht versagen und den naturwissenschaftlichen Gesichtspunkt nicht ferner mehr mit dem naturphilosophischen verwechseln. Die Naturwissenschaft beschränkt sich darauf, die Bedingtheit des geistigen Lebens durch Naturprozesse zu betonen, die Naturphilosophie aber hat sich daran zu erinnern, dass eben darin die Bedeutung der Natur besteht, dieses bewusstgeistige Leben dem unbewussten Geiste zu ermöglichen und zu vermitteln, und dass sie selbst nur die niedrigste Gestalt des Geisteslebens darstellt. Der Naturprozess ist die harte Arbeit des Zusichselberkommens des Geistes und weiter ist er nichts. Der Geist ist das Centrum der Natur, denn aus dem Geist als unbewussten strömt sie aus und zu dem Geist als bewussten strömt sie hin. Deshalb nennt

Hartmann seine Weltanschauung noocentrisch, während sie anthropocentrisch nur vorläufig und faute de mieux genannt werden kann, insofern der Menschengeist die einzige und höchste uns bis jetzt bekannt gewordene Form des Geistes ist, in welcher dieser zu sich selbst gekommen ist. Anthropocentrisch ist das Universum zunächst nur für uns, — ob auch an und für sich, bleibt vorläufig eine unlösbare Frage; noocentrisch aber ist es an und für sich, seinem Wesen, wie seiner Erscheinung nach.

4. Naturphilosophie und Naturwissenschaft.

Ist in dieser Weise der teleologische Charakter der Naturphilosophie im allgemeinen anerkannt, so braucht nicht noch einmal hervorgehoben zu werden, dass damit die mechanistische Betrachtung der Naturwissenschaft keineswegs beseitigt oder eingeschränkt wird. Weder schliesst die natürliche Vermittelung die spontane Aktivität des Geistes als reaktive Mitwirkung beim Zustandekommen des Resultates aus, noch verkümmert sie irgendwie die ideale Bedeutung des letzteren. Auch Eisenbahnen und Telegraphen sind geistige Errungenschaften der Menschheit, obgleich sie an sich rein mechanische Vorrichtungen sind, und die weiteren aus ihnen hervorgehenden Fortschritte des Menschengeistes sind darum nicht weniger Früchte der eigensten aktiven Entwickelung des Geistes, weil sie durch die Fortschritte der Technik auf natürliche Weise vermittelt sind. So wenig die Naturwissenschaft mit ihrer mechanistischen Betrachtungsweise dadurch gefährdet wird, dass die Naturphilosophie die gleichen Erscheinungen als Ergebnisse zweckthätiger Prozesse deutet, so wenig wird die Naturphilosophie mit ihrer teleologischen Betrachtungsweise dadurch widerlegt, dass die Naturwissenschaft die gleichen Erscheinungen als Wirkungen mechanischer Ursachen auffasst. Naturwissenschaft und Naturphilosophie schliessen einander nichts aus, sondern sie ergänzen sich als doppelseitige Betrachtungsweise einer und derselben Sache und bilden erst zusammen die ganze Naturerkenntnis. Hartmann erkennt also einerseits die Notwendigkeit einer mechanischen Vermittelung durchaus an, hält jedoch andererseits den teleologischen Charakter dieser Ver-

mittelung als eines prädeterminierten Mittels zur Verwirklichung idealer Zwecke fest. Nur eine sich selbst mit der Naturphilosophie verwechselnde Naturwissenschaft kann die Alternative stellen: entweder teleologische Metaphysik oder mechanische Vermittelung, als ob eines das andere ausschlösse und der Grad, in welchem es ihr gelingt, den Mechanismus wahrscheinlich zu machen, die Teleologie beseitige. In Wahrheit ist der Gegensatz zwischen beiden nur ein relativer und an Stelle des „Entweder Oder" ist vielmehr das „Sowohl als auch" als der normale Fall zu setzen, während die unmittelbare teleologische Funktion nur da und nur insoweit als Ursache gelten kann, wo oder insofern die mechanisch-materiellen Vorkehrungen oder Hilfsmechanismen nicht vorhanden sind und erst gebildet werden müssen. (Vgl. zu dem Ganzen die „Allgemeinen Vorbemerkungen" im Bd. III. d. Phil. d. Unb. 19—43.)

B. Die Grundprobleme der Naturphilosophie.

Erinnern wir uns noch einmal der Grundbestimmungen der Hartmannschen Metaphysik, so beruht der Weltprozess auf der Initiative, d. h. der absolut grundlosen und insofern zufälligen Erhebung des potentiellen Willens zum aktuellen Wollen. Der Zweck derselben aber ist die Rückgängigmachung der Initiative durch die logische Idee, indem die letztere dem Willen einen Inhalt darbietet, der so in sich gespalten ist, dass die Teile des ihn ergreifenden Willens einander vernichten. Ein solcher negativer Inhalt ist, wie wir gesehen haben, nur im Bewusstsein möglich. Die Entwickelung eines möglichst hohen Bewusstseinsgrades ist also der nächste Zweck des Weltprozesses. Nun setzt das Bewusstsein eine materielle Organisation von konstanten Funktionen und Reaktionsweisen voraus; die Bedingung hierzu aber ist die Konstanz der Naturgesetze, die selbst wieder die Konstanz der materiellen Atome für die Dauer des Weltprozesses fordert. Damit ist also die ausnahmslose Gesetzmässigkeit als logisch geforderter fundamentaler Mechanismus für die Teleologie erwiesen, die unter allen Umständen respektiert werden muss, wenn überhaupt ein teleologischer Prozess möglich sein soll. Wir begreifen so aber auch die logische Notwendigkeit gewisser Weltkonstanten, worauf der Bau der Welt beruht. Zu diesen gehören vor allem die Atome, d. h. die Gesammtheit derjenigen Elemente, die wir unter dem Begriffe der Materie zusammenfassen. Daraus ergiebt sich die erste Grundfrage der Natur-

philosophie, die Frage nach dem Wesen der Materie. (Neukant. 221.)

I. Das Wesen der Materie.

1. Körperatome und Ätheratome; Masse.

Die moderne Chemie unterscheidet die elementaren Moleküle der Materie in einwertige und mehrwertige und denkt sich die letzteren als zusammengesetzt aus mehreren gleichwertigen Teilen, die sie Atome nennt. Indessen beweist die Gewichtsverschiedenheit der chemischen Atome, dass auch sie noch nicht die letzten Elemente der Materie sein können und nötigt dazu, alle diese Teilstücke der Materie als blosse verschiedene Lagerungsformen einer verschiedenen Anzahl gleichartiger Grundelemente oder Uratome aufzufassen. Diese wirken nach allen Richtungen mit gleicher Kraft und werden von Hartmann schlechthin als Körperatome bezeichnet. Ausser ihnen giebt es noch Ätheratome, die sowohl in jedem Körper zwischen den Körperatomen, als auch zwischen den Himmelskörpern verteilt sind. Sie sind es, welche die elektrischen und magnetischen Erscheinungen, sowie die elastische Repulsion beim Gegeneinanderprallen der Gasmoleküle bewirken, und sind überhaupt eine Hypothese, welche überall da nicht zu entbehren ist, wo es sich um die Erklärung abstossender Kraftwirkungen handelt.

Körper- und Körperatome ziehen sich an, und zwar im umgekehrt quadratischen Verhältnisse der Entfernung. Äther- und Ätheratome stossen sich ab, und zwar im umgekehrten Verhältnisse einer höheren als der zweiten, zum mindesten der dritten Potenz der Entfernung. Körper- und Ätheratome stossen sich auf Molekularentfernungen wahrscheinlich ab, ziehen sich jedoch auf grössere Entfernungen an. In dieser ihrer modernen Form der Ausbildung erklärt die Atomtheorie nicht bloss die Gesetze der Wärme und die von den Veränderungen der letzteren herbeigeführten Aggregatzustände, sondern sie gewährt auch den Vorteil, die vielen sogenannten Kräfte der Materie, wie Gravitation, Elastizität, Galvanismus, Chemismus u. s. w. als Äusserungen kombinierter Atom- und Molekularkräfte darzu-

stellen und die Entwickelung jener aus ihnen aufzuzeigen und zu berechnen.

Eine materielle Kraft, von welcher der Atomismus bis jetzt unrichtigerweise geleugnet hat, dass sie unter den Begriff der Kraft gehöre oder die er als eine neue hinzukommende Kraft hat bestehen lassen, ist das Beharrungsvermögen. Und doch hat schon Kant das Beharrungsvermögen als von den genannten Kräften der Anziehung und Abstossung nicht verschieden nachgewiesen. Das Beharrungsvermögen beruht nämlich einzig und allein auf der Reciprozität oder Relativität der Bewegung, wie Leibniz dieselbe zuerst festgestellt hat. Ein Körper beharrt, wenn er seinen Ort nicht verändert, sich nicht bewegt. Es giebt aber keine absolute Ruhe und keine absolute Bewegung, sondern jeder Körper ruht und bewegt sich in Beziehung auf einen anderen. Ich habe nicht mehr Recht zu sagen, die Kugel bewegt sich gegen die Scheibe, als die Scheibe bewegt sich gegen die Kugel: also ist der Widerstand, den die Scheibe der Kugel entgegensetzt, kein Widerstand der ruhenden, sondern der bewegten Scheibe, und dieser Widerstand ist ihre lebendige Kraft.

Wir sagten, dass Körper- und Ätheratome sich je nach der Grösse der Entfernung bald anziehen und bald abstossen. Dies ist nun aber nicht so zu verstehen, als ob ein und dasselbe Körperatom zwei entgegengesetzte Kräfte besässe, nämlich Anziehungskraft für Körperatome und Abstossungskraft für Ätheratome. Vielmehr verhält das Körperatom sich gegen jedes andere Atom auf gleiche Weise anziehend, sowie auch das Ätheratom sich gegen jedes andere Atom auf gleiche Weise abstossend verhält, und es hängt nur von der Stärke der Anziehung resp. Abstossung ab, ob das Gesammtresultat sich als Anziehung oder Abstossung darstellt. Wenn also Körperatome und Ätheratome sich auf Molekularentfernungen abstossen, so liegt das nur daran, weil die Abstossungskraft des Ätheratoms in diesem Falle die Anziehungskraft des Ätheratoms überwiegt. Dass aber die Anziehungskraft mit der Entfernung zu-, die Abstossungskraft hingegen abnimmt, das ergiebt sich aus der Endlichkeit des Weltgebäudes, wie wir diese nach Zöllner nicht bloss aus astronomischen Gründen, sondern auch deshalb behaupten

müssen, weil die Welt in jedem Augenblicke durch die logische Idee gesetzt ist und eine vollendete Unendlichkeit einen Widerspruch gegen das logische Prinzip bedeuten würde. Der Äther müsste sich ins Unendliche ausdehnen, wenn nicht eine Grenze käme, wo die Anziehung der gesammten Körperatome die Abstossung der gesammten Ätheratome überwiegt. Giebt es aber eine endliche bestimmte Entfernung, wo die Abstossung des Ätheratoms auf das Körperatom gleich der Anziehung des Körperatoms auf das Ätheratom ist, dann hat es auch keine Schwierigkeit mehr, sich vorzustellen, dass auf kleinere Entfernungen die Abstossung die Anziehung überwiegen muss, da die Abstossung des Ätheratoms viel schneller mit Verminderung der Entfernung zunimmt, als die Anziehung des Körperatoms.

Ein endliches Weltgebäude, wie es allein mit der Annahme verträglich ist, dass das Was der Welt durch die logische Idee bestimmt ist, setzt eine endliche Anzahl von Körper- und Ätheratomen voraus, wobei Hartmann annimmt, dass es ebenso viele Körper- wie Ätheratome giebt. Wir haben dann auf jedes Körperatom ein Ätheratom, die sich ausser durch das Gesetz ihrer Kraftänderung mit der Entfernung nur durch die positive und negative Richtung ihrer Kraft unterscheiden. Dächte man sich je ein Körperatom und je ein Ätheratom verschmolzen, so würde plötzlich alle Kraft aus der Welt verschwinden, denn die Gegensätze hätten sich neutralisiert. So ist das Auseinandergehen in einen polarischen Dualismus das die materielle Welt erzeugende Prinzip. —

Wir haben nun die weitere Frage zu beantworten, was wir unter der Masse eines Körpers zu verstehen haben. Die Naturwissenschaft definiert die Masse als das Produkt aus Volumen und Dichtigkeit. Danach muss man unter Dichtigkeit die Auseinanderstellung und unter der Masse folglich die Anzahl gleichwertiger Teilchen verstehen, die nun ihrerseits nichts Anderes als die Atome sein können. Was aber sind die Atome selbst? Wir haben anziehende und abstossende Atome unterschieden. Ist das Atom noch etwas Anderes als Kraft, hat das Atom Stoff und was ist bei diesem Wort zu denken?

2. Der Stoff.

Die naive Ansicht nennt Stoff dasjenige, woran wir uns draussen stossen, d. h. die supponierte Ursache äusserer Wahrnehmungen. Die Wissenschaft indessen zeigt, dass alle diese Wahrnehmungen keineswegs einen Stoff, sondern eine Bewegung betreffen, zu deren Erklärung sie wiederum Kräfte supponieren muss, die sich letzten Endes als Äusserungen kombinierter Molekular- und Atomkräfte ausweisen. Sie zeigt uns ferner, dass die sogenannte Undurchdringlichkeit des Stoffes das Resultat der Abstossung der Ätheratome ist, welche auf unendlich kleine Entfernungen unendlich viel grösser als die anziehende Kraft der Körperatome wird, und dass eine direkte Berührung der Atome infolgedessen überhaupt nirgends vorkommt. Alle Erklärungen, welche die Naturwissenschaft giebt, stützen sich auf Kräfte. Der Stoff bleibt dabei höchstens als ein im Hintergrunde müssig lauerndes Gespenst bestehen, das aber immer nur an den dunklen Stellen sich zu behaupten vermag, wo das Licht der Erkenntnis noch nicht hingedrungen ist. Je weiter die Erkenntnis, d. h. die Erklärung der Erscheinungen, ihr Licht verbreitet, desto weiter zieht sich der Stoff zurück. Dient aber der Stoff gar keinem naturwissenschaftlichen Erklärungsbedürfnis und kann er einem solchen garnicht dienen, so folgt daraus, dass ein Begriff Stoff, der etwas Anderes als Kräftesystem bedeutet, in der Naturwissenschaft gar keine Berechtigung und keinen Platz hat, da sie ja selbst gerade den Stoff der sinnlichen Auffassung als Wirkung von Kräften nachweist. Dennoch sind die meisten Naturforscher noch heute dermassen im sinnlichen Vorurteil befangen, dass sie diese letzte Konsequenz ihrer eigenen Wissenschaft zu ziehen sich scheuen. Man vergisst, dass wir doch den Stoff so wenig unmittelbar wahrnehmen, wie die Atome, sondern nur seinen Druck, Stoss, Schwingungen u. s. w. Man übersieht, dass also der Stoff doch auch bloss eine Hypothese ist, die sich erst vor dem Tribunale der Naturwissenschaft zu rechtfertigen hat, aber eben diese Rechtfertigung nicht bloss ewig schuldig bleibt, sondern statt dessen jedesmal in Kräfte verduftet. „Man vergisst dies,“ sagt Hartmann, „weil man sich dabei zufällig am Ellbogen stösst und die instinktive Sinnlichkeit auf einmal

„Stoff" in dies Räsonnement hineinschreit." (Phil. d. Unb. II. 109.)

Von welcher Seite man die Sache auch betrachtet: Stoff ist ein für die Wissenschaft leeres Wort, es ist ein Wort gänzlich ohne Begriff. Das Einzige, was dem Stoffe in der Wirklichkeit entspricht, sind Kräfte, und diese sind es, die allein den Namen der Materie verdienen. Hiernach ist also die Materie ein System von atomistischen Kräften in einem gewissen Gleichgewichtszustande. Aus diesen Atomkräften in den verschiedenartigsten Kombinationen und Reaktionen entstehen alle sogenannten Kräfte der Materie, wie Gravitation, Schwere, Expansion, Elastizität, Krystallisation, Elektrizität, Wärme, Licht u. s. w. Nirgends, solange wir uns im unorganischen Gebiete bewegen, brauchen wir andere als die Atomkräfte zu Hilfe zu rufen. Eine solche Auffassung der Materie, wie sie aus dem Umschlage des Atomismus in Dynamismus entstanden ist, hebt diese beiden bisher getrennten Parteien in sich auf. Sie behält alle bisherigen Vorzüge des Atomismus bei, die ihm seine ausschliessliche Geltung in der heutigen Naturwissenschaft gesichert haben, aber sie reinigt sie zugleich von allen nur zu berechtigten Vorwürfen der Dynamisten. Daher bezeichnet Hartmann dieselbe als atomistischen Dynamismus im Gegensatze zu jenem bisherigen (Kantischen) Dynamismus, der, abgesehen von dem Mangel einer empirischen Begründung, die räumliche Bestimmtheit der Kraftwirkungen übersah und schon darum niemals von der Naturwissenschaft acceptiert werden konnte, weil seine Formlosigkeit jeden Rechnungsansatz unmöglich machte. Diesem Mangel ist bei Hartmann damit abgeholfen, dass er die dynamischen Elemente der Materie als Kraftindividuen, d. h. als Atomkräfte, auffasst, deren Wirkungsrichtungen, rückwärts verlängert, sich sämmtlich in einem mathematischen Punkte, dem sogenannten „Sitz der Kraft", schneiden.

3. Die Materie als Wille und Vorstellung.

Fassen wir nun diese anziehenden und abstossenden, positiv oder negativ wirkenden Kraftpunkte als solche ins Auge, so haben wir in jeder Kraft zu unterscheiden das Streben selbst

als reinen Aktus und das, was erstrebt wird, das Ziel, den Inhalt oder das Objekt des Strebens. Das Streben liegt vor der Ausführung und hört auf, sowie das Ziel erreicht ist. Nun zeigt die Erfahrung, dass ein Atom nicht auf zufällige Weise bald anzieht, bald abstösst, sondern in dem Ziele seines Strebens völlig konsequent und immer sich selbst gleich bleibt. Also muss das Ziel des Strebens den Inhalt des Atoms selbst ausmachen oder als Prädisposition in ihm enthalten sein. Da nun aber innerhalb des immateriellen Atoms keine materielle Prädisposition vorhanden sein kann und doch eine Prädisposition überhaupt in ihm vorhanden sein muss, wofern nicht das Streben ziellos und inhaltslos sein und demnach auch resultatlos bleiben soll, so kann es diesen Inhalt nur in idealer Weise, als Vorstellung oder Bild besitzen. Die Idealität also ist das Prius der Realität und lässt die Necessitation als eine logische erkennen. Ohne sich selbst zu ändern, ändert die Atomkraft das Mass ihrer Wirkung nach Massgabe der Umstände, und zwar mit logischer Gesetzmässigkeit. Damit wird die Mechanik zur angewandten, d. h. auf das Unlogische der Kraft angewandten Mathematik, die Mathematik zur angewandten Logik erhoben und alles blind Mechanische aus der unorganischen Natur entfernt.

Es versteht sich, dass diese Vorstellung der Atomkraft nur eine unbewusste sein kann, da das Bewusstsein ja erst aus den Konflikten der Kraftindividuen hervorgeht und also später als diese ist. Dann kann aber auch die Kraft selbst oder das Streben des Atoms nichts Anderes als Wille sein, dessen Inhalt eben die unbewusste Vorstellung des zu Leistenden bildet. Weit entfernt also, dass der Begriff des Willens durch den der Kraft zu ersetzen oder gar unter den letzteren zu subsumieren wäre, ist vielmehr Wille, wie Schopenhauer gezeigt hat, der ursprünglichere und allgemeinere, Kraft dagegen der engere und abgeleitete Begriff. Nur die konventionelle Beschränkung des Begriffs der Kraft und die Gewohnheit, ihn vorzugsweise für abgeleitete Kräfte, d. h. für bestimmte Kombinationen und Äusserungen der Atomkräfte, zu gebrauchen, steht dieser Einsicht bis jetzt entgegen. In Wahrheit sind Wille und Kraft identisch, und dasjenige, was die Naturwissenschaft als Kraft

bezeichnet, ist in metaphysischer oder naturphilosophischer Hinsicht Wille.

So ist die Materie in Wille und Vorstellung aufgelöst, und die Schranken sind gefallen, welche die Welt der Materie von derjenigen des Geistes scheiden. Der Materialismus leugnet den Geist, der erkenntnistheoretische Idealismus die Materie. Beide vermeiden sie also den Dualismus nur dadurch, dass sie die Wahrheit der einen Seite bestreiten. Die Philosophie des Unbewussten dagegen überwindet jenen Gegensatz wirklich und hebt ihn in sich auf, indem sie Geist und Materie als höhere und niedere Erscheinungsform eines dritten Prinzips, des ewig Unbewussten, auffasst. Sie ist demnach Identitätsphilosophie, aber eine solche, worin die Identität von Geist und Materie aufgehört hat, ein unbegriffenes und unbewiesenes Postulat, wie bei Haeckel, oder ein Produkt mystischer Konzeption zu sein, wie bei Spinoza und Schelling, sondern zur wissenschaftlichen Erkenntnis erhoben ist, und zwar durch Lebendigmachung der Materie.

4. Das Verhältnis der Materie zu Raum und Zeit.

Es bleibt jetzt noch die Frage zu beantworten, wie sich der Atomwille zu Raum und Zeit verhält. Alle Atome sind entweder anziehender oder abstossender Art; innerhalb dieser Gruppen sind sie völlig gleich und unterscheiden sich nur durch ihre Lagen im Raum oder hinsichtlich ihres Ortes von einander. Nun nimmt die Kraft als solche gar keinen Raum ein, sondern nur ihre Wirkungen unterscheiden sich räumlich von einander. Diese aber erkannten wir als durch die Vorstellung bestimmt, welche den zu realisierenden Inhalt des Atomwillens bildet. Es sind also bloss räumliche Beziehungen, welche der Wille realisiert, und da nun alle Realität erst durch den Willen gesetzt wird, so ist auch der Raum nicht etwa als ein Behälter aufzufassen, der vor den Kraftindividuen da ist, und worin sich diese bewegen, sondern er ist ganz und gar durch die Vorstellung der letzteren bedingt und wird erst durch Realisation der Vorstellung vom Willen geschaffen. Hiernach ist auch der gemeinschaftliche Durchschnittspunkt aller Äusserungen des Atomwillens etwas

rein Ideales, was nur mit einer grossen Licenz des Ausdrucks als „Sitz der Kraft“ bezeichnet werden kann. Nur die Kraftäusserungen sind räumlich, erreichen aber niemals den gemeinsamen Durchschnittspunkt, indem dieser immer nur in ihrer idealen Verlängerung liegt. Die Entfernung dieses idealen Durchschnittspunktes von allen ähnlichen Durchschnittspunkten ist bestimmt, kann sich folglich auch ändern, und mithin ist der Punkt bewegungsfähig. Immer aber bleibt die Kraft oder der Wille selbst unräumlich, und nur die Opposition, das Widerpiel der Aktionen oder die Kreuzungspunkte der mit einander kollidierenden Willensfunktionen erweisen sich als das räumliche Reale.

Mit dieser Einsicht in die wesenhafte Unräumlichkeit der Atomkräfte fällt auch der Grund hinweg, die letzteren als gesonderte Substanzen aufzufassen. Man sieht nicht, wie isolierte Substanzen auf einander sollten wirken können. Man sieht erst recht nicht, wie im Falle ihrer Substantialität und Selbständigkeit nicht so viele Räume von ihnen gesetzt sein müssten, als es Atome giebt, und mithin dasjenige zu stande kommen könnte, was die Gemeinsamkeit der räumlichen Beziehungen der Atomfunktionen auf einander erst ermöglicht, nämlich der Eine reale Raum der objektiven Erscheinungswelt. Ein solcher kann nur dann entstehen, wenn die unbewussten Raumideen in sämmtlichen Atomen nur die innere Mannigfaltigkeit des Inhalts einer einzigen Gesammtidee ausmachen, und dies ist wiederum nur möglich, wenn die sämmtlichen Atomfunktionen Funktionen eines und desselben Wesens oder Modi Einer absoluten Substanz sind. Wie alle Individuen. sind also auch die Elemente der Materie blosse objektiv reale Erscheinungen des Alleinen, in welchem, als ihrer gemeinsamen Wurzel, ihre realen Beziehungen zu einander sich vermitteln können. Damit sind wir induktiv von der Naturphilosophie her zu demselben Resultate gelangt, das wir früher auf deduktivem Wege in der Metaphysik gewonnen haben. (Phil. d. Unb. II. 96—123.)

Die Atome sind in der anschauenden Vorstellung oder Intuition des Unbewussten bereits als räumlich verschiedene enthalten; folglich, da die Atomideen vom Willen realisiert werden, kann der Raum nicht, wie Kant und Schopenhauer meinen,

bloss eine subjektive Bedeutung haben, sondern muss er zugleich eine Form der transcendenten Wirklichkeit sein. Der Raum ist also zwar nicht Form des metaphysisch transcendenten Wesens, wohl aber Form seiner Thätigkeit, und da eine Thätigkeit ohne Zeit nicht denkbar ist, so muss auch die Zeitlichkeit in der Natur des Absoluten ihre metaphysisch transcendente Begründung haben. Wie die Räumlichkeit in der Vorstellung oder Idee des Unbewussten, so ist die Zeitlichkeit im Willen begründet. Mit der Initiative, der grundlosen Erhebung des Willens zum Wollen, wird auch zugleich die Zeit gesetzt. Da nun die Atomkräfte, wie gesagt, sich lediglich durch die räumlichen Beziehungen ihrer Wirkungen unterscheiden und jede Wirkung als solche zeitlich ist, so hat Schopenhauer Recht, Raum und Zeit als das principium oder besser als das medium individuationis zu bezeichnen, wodurch alle Individuation erst möglich wird; nur dass sie bei Schopenhauer nur Formen der subjektiven Gehirnanschauung sind und damit die ganze Individuation zu einem realitätslosen Schein herabgesetzt ist, während die Individuation nach Hartmann nicht bloss eine Scheinrealität für das Bewusstsein, sondern eine Realität abgesehen von allem Bewusstsein hat, ohne darum die Einheit der Substanz aufzuheben. Denn die Vielheit liegt nur in der Aktion der Substanz, in der Äusserung der metaphysischen Kraft, in der Manifestation des verborgenen Grundes, in der Objektivation des Willens, in der Erscheinung des alleinen Wesens und ist reale Vielheit nur, insofern zugleich ein Aufeinandertreffen der Willensakte stattfindet; das Wesen dagegen steht hinter der Erscheinung und wird von der Vielheit und individuellen Beschaffenheit seiner Äusserungen nicht betroffen. (Phil. d. Unb. II. 259 ff.; Kategor. 151 ff.)

II. Das Wesen des Organischen.

1. Der Begriff der Individualität.

Wir erkannten die Individuation als das Mittel für das Unbewusste, um den absoluten Endzweck zu erreichen. Wir haben also die Notwendigkeit der Individuation aus dem Zweck, ihre

Möglichkeit aus der Idee und ihre Realität aus dem unlogischen Willen begriffen. Was aber ist ein Individuum?

Individuum heisst ein seiner Natur nach Unteilbares, dessen Begriff sonach mit demjenigen der Einheit zusammenfällt. Nun giebt es aber soviele verschiedene Einheiten, als es subjektiv-objektive Formen unserer Erkenntnis giebt, nämlich räumliche, zeitliche und kausale Einheiten. Jede einzelne von ihnen genügt nicht, um den Begriff des Individuums zu bestimmen. So wird es z. B. Niemandem einfallen, einen Bienenschwarm trotz seiner zeitlichen und kausalen Einheit ein Individuum zu nennen, weil ihm die Einheit der Gestalt abgeht. Und ebenso wenig ist ein eingefrorener und wieder aufgetauter Fisch ein und dasselbe Individuum infolge des Fehlens der zeitlichen Einheit. Die Anforderung, dass etwas seiner Natur nach unteilbar sein soll, ist nur dann erfüllt, wenn es in allen möglichen Beziehungen unteilbar ist, d. h. wenn es alle möglichen Arten der Einheit in sich vereinigt, nämlich die räumliche und zeitliche, sowie die kausale Einheit, die selbst wieder in die Einheit der (inneren) Ursache, des Zweckes und der Wechselwirkung der Teile zerfällt. Keine dieser Einheiten ist etwas absolut Starres, nach aussen Abgeschlossenes, sondern jede niedere Einheit kann Einheiten derselben Art in sich befassen und mit mehreren ihres gleichen von einer höheren Einheit gemeinschaftlich umfasst sein. Es sind immer wieder höhere Einheiten denkbar, welche irgend eine bestimmte Einheit mit einschliessen, sowie alles zuletzt in der Einheit der Welt aufgehoben ist und diese wieder von einer metaphysischen Einheit verschiedener, uns unerkennbarer, koordinierter Welten überragt sein kann. Folglich muss dasselbe auch von den Individuen gelten. Jedes Individuum enthält unzählige niedere Individuen in sich eingeschachtelt, und alle sind schliesslich im Absoluten eingeschlossen, das eben darum ein Vieleiniges ist.

An einem Polypenstock ist jedes einzelne Tier ein Individuum, aber auch der ganze Stock ist ein Individuum, da seine Teile, wie die Glieder eines sogenannten einfachen Tieres, durch die Gemeinschaft des Ernährungsprozesses auf einander angewiesen sind und trotzdem ihre morphologische Selbständigkeit behaupten. In derselben Weise ist jeder Organismus als ein

Komplex lebendiger Elementarwesen aufzufassen, von denen jedes autonom seine durch seine eigene individuelle Natur ihm vorgezeichneten Funktionen vollzieht, und deren Resultate doch so zusammenpassen, als ob ein geheimes Band diese Wesen einte oder ein geheimer Befehlshaber ihre Leistungen nach einem höheren Plane leitete. Die elementaren Grundformen aller organischen Konstruktion sind die Zellen, von denen Virchow gezeigt hat, dass sie thatsächlich Individuen von relativer Selbständigkeit sind. Aber auch die einzelnen Teile der Zellen, wie die Zellenwand, der Inhalt, sowie der Kern der Zelle, sind gleichfalls als organische Individuen aufzufassen, da innerhalb eines jeden von ihnen eine organische Wechselwirkung der Teile zum Behufe der ausübenden Funktion stattfindet. Indessen ist durchaus nicht nötig, dass ein Individuum gerade Organismus sein muss. Solange freilich ein Ding noch Teile hat, muss es Organismus sein, wenn es Individuum sein will. Wie aber, wenn es keine Teile hat? Die grösstmögliche Einheit, die wir zur Bestimmung jenes Begriffes nötig fanden, ist ja alsdann in höchstem Masse vorhanden, und darum besteht kein Grund, einem einfachen Dinge die Bezeichnung als Individuum abzusprechen. Ein solches aber ist die punktuelle Atomkraft, von der wir sahen, dass sie in einem kontinuierlichen Willensakte besteht.

Die Atome also sind die ursprünglichsten Individuen, die es giebt, sie stehen auf der untersten Stufe der Individualität und bilden so gleichsam die Bausteine oder das Substrat, woraus alle höheren Stufen der Individualität letzten Endes zusammengesetzt sind. Die Atomkräfte aber unterscheiden sich, wie wir gesehen haben, nur durch die räumlichen Beziehungen ihrer Wirkungen von einander. Wie also die Individuation der Atome nur in und durch Raum und Zeit stattfindet, so findet die Individuation des organischen Lebens nur in und durch die Materie statt. Bei allen höheren Individuen braucht die allgemeine Form einen Inhalt oder Stoff, um konkret zu werden; dasselbe, was für die Individuen höherer Ordnung Stoff war, wird für die der niederen Ordnung Form; nur bei der Materie wird das Endglied dieser Reihe erreicht, nur hier wird die typische Form von selbst konkret, wird sie gleichsam sich selber Stoff durch den einfachen Kunstgriff der Fixation an

den räumlichen Punkt, durch den Kunstgriff, dass hier die Wirkungsrichtungen der Kraft sich sämmtlich in einem und demselben Punkte schneiden. (Phil. d. Unb. II. 262.) Das ist die wichtige Lehre von der Relativität des Individualitätsbegriffs, die zuerst von Spinoza ausgesprochen, von Leibniz in ein System gebracht, von Haeckel naturwissenschaftlich begründet und von Hartmann im Anschlusse an die moderne Naturwissenschaft bis in ihre letzten Konsequenzen durchgeführt ist. (Phil. d. Unb. II. 124—154.)

2. Organismus und Seele.

Nun sahen wir, dass die Atomkräfte keine selbständigen Substanzen, sondern individualisierte Funktionen oder Willensakte der absoluten Substanz sind. Ist demnach ein jeder Organismus letzten Endes aus Atomkräften aufgebaut, so werden wir auch jedes höhere Individuum als eine Funktion oder vielmehr Funktionengruppe, gleichsam als ein „Strahlenbündel von Funktionen“ des Absoluten aufzufassen haben. Ein solches Individuum hat seine Realität, wie gesagt, nur in dem Aufeinandertreffen der es konstituierenden Willensakte. Bezeichnen wir nun diese Willensakte selbst in ihrer einheitlichen Zusammengehörigkeit als die Seele des Organismus, so leuchtet ein, dass auch die Seele nichts Substantielles und Selbständiges sein kann, da sie ja eben nichts Anderes ist als die Summe der auf den betreffenden Organismus gerichteten Thätigkeiten des Einen Unbewussten. „Würde das Unbewusste in einem beliebigen Moment aufhören, seine Thätigkeit auf irgend einen bestehenden Organismus zu richten, so würde derselbe in demselben Augenblick der Seele beraubt, d. h. tot sein und schonungslos von den Gesetzen der Materie zermalmt werden.“ (Phil. d. Unb. II. 205.)

Betrachtet man also die Seele als an und für sich seiende psychische Substanz, so ist sie als solche nicht individuell. Betrachtet man sie als psychisches Individuum, so ist sie von dem Körper nicht losgelöst zu denken, an welchem sie erst sich individuieren kann. Nur in Hinsicht auf den Körper, in der Einheit, womit sie erst Individuum ist, kann man von räumlichen

Beziehungen der Seele sprechen. Abstrahiert vom Körper ist sie unräumlich und kann folglich auch keinen besonderen Sitz im Körper haben. Die Seele, als organisch-psychisches Individuum verstanden, ist gerade so lang, dick und breit, wie der Körper, reicht also genau so weit, wie dieser; an und für sich dagegen ist sie überall und nirgends, da der Raum ja erst in und mit der Atomfunktion zugleich gesetzt wird. (Phil. d. Unb. I. 430 f.) Aus dieser engen Zusammengehörigkeit von Leib und Seele, die beide gleichsam nur die äussere und innere Seite derselben Funktion des Absoluten darstellen, ergiebt sich, dass erstens die Seele, d. h. also die Summe der auf einen Organismus gerichteten Thätigkeiten des Unbewussten, um so mannigfaltiger, reicher und edler sein muss, je entwickelter der Organismus ist, und zweitens, dass das Unbewusste einen jeden Organismus nach Massgabe seiner Beseelbarkeit beseelt. (Phil. d. Unb. II. 205.)

Da entsteht die Frage, ob wir den Aufbau der Individuen höherer Ordnung aus niederen Individuen als ein blosses Summationsergebnis der Individualfunktionen niederer Ordnung zu betrachten haben, oder ob wir annehmen müssen, dass die höheren Individuen unter Hinzutritt neuer Thätigkeiten des Unbewussten entstehen, die das Resultat der Zusammensetzung bestimmen. Es ist dies eine Grundfrage der modernen Naturphilosophie, sofern die naturalistisch gesinnten Philosophen und Naturforscher, wie Wundt und Haeckel, den Hinzutritt solcher Thätigkeiten leugnen, wohingegen Hartmann ihn behauptet. Der genauen Erörterung dieser Frage vor allem sind die Schriften über „Das Unbew. v. Standp. der Physiologie und Deszendenztheorie“, sowie über „Wahrheit und Irrtum im Darwinismus“ gewidmet, die in der 10. Auflage den dritten Band der „Phil. d. Unb.“ bilden.

3. Die Entstehung des Organischen.

Bei den zusammengesetzten unorganischen Individuen, den Atomen der chemischen Elemente, sowie den Molekülen der einfacheren und zusammengesetzteren chemischen Verbindungen, liegt kein Grund vor, eine hinzukommende Funktion anzunehmen,

da hier die unorganische Gesetzmässigkeit der Uratome ausreicht, um die Zusammensetzung und das gesetzmässige Verhalten jener Individuen zu erklären. (Kategor. 487.) Eine ganz andere Frage dagegen ist es, ob die mechanistische naturwissenschaftliche Weltanschauung Recht hat, dies Verhältnis einfach auch auf die organischen Individuen zu übertragen. Ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen unorganischer und organischer Materie jedenfalls nicht. Die heutige Chemie nennt organische Materie solche Verbindungen aus Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff und Stickstoff, die vorzugsweise in organischen Wesen vorkommen. Es ist ihr aber in zahlreichen Fällen gelungen, die organischen Stoffe auch auf unorganischem Wege herzustellen. Aber auch der Unterschied zwischen organischen und unorganischen Formen ist durch die Wissenschaft aufgehoben; man denke nur an die Ähnlichkeit zwischen der Zelle und dem Tropfen oder an die überraschende morphologische Ähnlichkeit mit Stärkemehlkörnern bei den mikroskopischen Körperchen aus kohlensaurem Kalk, welche Famintzin durch Zusammenbringen gesättigter Lösungen von Chlorkalzium und kohlensaurem Kali niederschlug.

Hiernach können unter dem Einflusse einer feuchten und sehr kohlensäurereichen Atmosphäre, sowie der höheren Wärme, des Lichtes und starker elektrischer Einflüsse recht wohl schon vor der Entstehung des einfachsten Organismus sogenannte organische Verbindungen niederer Stufe vorhanden gewesen sein, die den Aufbau eines Organismus aus ihnen wesentlich leichter machten. Es würden dann diese organischen Stoffe für den zu bildenden Urkeim mindestens die Rolle des Düngers gespielt haben, der jetzt aus dem Rückbildungsprozesse von Organismen entsteht. Indessen organische Materie ist noch keine organisierte, beseelte Materie, und zum Leben gehört noch etwas ganz Anderes als organischer Stoff und organische Form, „etwas Ideales, das sich in der Erhaltung und Fortbildung der Form durch den Wechsel des Stoffes offenbart, während jede Konservation der Form durch passive Konservation des Stoffes sich zum Leben wie eine Mumie verhält, die höchstens das blöde Auge mit dem Schein des Lebens äfft“ (II. 215 f.). Ein totes Eiweissklümpchen und eine lebendige Monere sind absolut heterogene Dinge, deren himmelweiter Unterschied durch keine

Summation minimaler Schritte, wie der Darwinismus meint, zu vertuschen und zu überbrücken ist (III. 77).

Hier bleibt also nichts Anderes übrig, als anzunehmen, dass das Unbewusste, als allgemeines Lebensprinzip, die erste eingetretene Möglichkeit des organischen Lebens erfasste und verwirklichte, indem es die Gesetze der unorganischen Natur zwar nicht aufhob und ausser Wirksamkeit setzte, wohl aber sie zu einem höheren Zwecke benutzte. Was durch das Zusammenwirken der unorganischen Naturgesetze allein nicht zu stande kommen konnte, wurde dadurch möglich, dass der Wille des Unbewussten eingriff und Verhältnisse herbeiführte, in welchen nunmehr durch das normale Wirken der unorganischen Naturgesetze eine neue, zu neuen Leistungen fähige Form geschaffen wurde. Es muss eine besondere, zu den vorhandenen Atomfunktionen der unorganisierten Materie hinzukommende Thätigkeit des Unbewussten angenommen werden, welche jene Form im Anschluss an die Möglichkeiten, wie sie durch die vorhandenen Bedingungen gegeben waren, prädestiniert und dadurch den allerersten Keim des organischen Lebens durch spontane Beseelung der unorganisierten Materie hervorgebracht hat. Aus unorganisierter (nicht unorganischer) Materie muss der erste einfachste Organismus ohne Mutterorganismus, d. h. doch Urzeugung, hervorgegangen sein, wenn anders die Erde, wie die Geologie nachweist, aus einer feurig-flüssigen Masse allmählich bis zu ihrer jetzigen Temperatur erkaltet ist. Eine solche ist aber auf rein mechanisch-materiellem Wege undenkbar.

Nun zeigt die Erfahrung mit eingetrockneten Rädertierchen oder eingefrorenen Fischen, aus denen alles Leben entwichen ist, und die trotzdem unter günstigen Umständen lebendig werden, dass das Unbewusste das Leben packt, wo es dasselbe nur packen kann. Da die Seele ja, wie wir gesehen haben, nichts Anderes ist als die Summe der auf einen Organismus gerichteten Thätigkeit des alleinen Unbewussten und es diesen nach Massgabe seiner Beseelbarkeit beseelt, so schickt es gleichsam das Leben sofort wieder in den Organismus hinein, sowie es die Gesetze der Materie gestatten. Es kann also für die Natur keinen Unterschied machen, ob, wie gewöhnlich, die lebensfähigen Organismen in einer Kontinuität ihrer Lebens-

funktionen stehen, oder ob ein noch lebensunfähiger Körper in diesem Momente lebensfähig wird. Folglich muss auch ein Keim, der losgelöst von jeder Anlehnung an ein schon bestehendes Leben plötzlich entsteht, ebenso unfehlbar, wie der wieder aufgetaute Fisch oder das wieder aufgeweichte Rädertierchen vom Unbewussten durchseelt werden, indem dieses die seiner Konstitution angemessenen psychischen Funktionen auf ihn richtet; damit aber ist die Urzeugung gegeben. (Phil. d. Unb. II. 202—221.)

4. Die Entwickelung des Organischen.

a) Die organische Entwickelung im Lichte der Philosophie des Unbewussten.

War es dem Unbewussten einmal gelungen, eine oder einige wenige Organismen durch Urzeugung herzustellen, so hatte es von dieser eroberten Operationsbasis aus leichteres Spiel. Es konnte nun die Elternzeugung zu Hilfe nehmen und mit Hilfe dieser das eroberte Terrain mit verhältnismässig geringer Anstrengung behaupten und erweitern. Es ist nämlich eine allgemein zu beobachtende Thatsache und entspricht der logischen Beschaffenheit des Unbewussten, dass die Natur durchweg darauf ausgeht, ihre Ziele bei möglichst geringem Kraftaufwande zu erreichen. Überall zieht sie es vor, sich mechanische Vorrichtungen herzustellen und die vorhandenen unorganischen Molekularkräfte zu benutzen, als selbst auf direktem Wege einzugreifen; und wo sie solche Eingriffe doch nicht ganz entbehren kann, da sucht sie dieselben wenigstens auf ein Minimum von Kraftaufwand zu beschränken. Sowenig ein vernünftiger Mensch querfeldüber fährt, wenn die Chaussee ihm zur Seite liegt, sowenig wird das logisch geartete Unbewusste sich bei offenstehender Elternzeugung noch der Urzeugung bedienen. So kommt es, dass uns nicht bloss kein Fall einer elternlosen Entstehung eines Organismus bekannt ist, sondern dass selbst innerhalb eines vorhandenen Organismus, wo die denkbar günstigsten Bedingungen für eine Urzeugung vorhanden sind, die Zelle immer nur wieder aus der Zelle hervorgeht.

Auch die Elternzeugung ist demnach nichts Anderes als „ein

die Urzeugung mit ungeheurer Kraftersparnis ersetzender Mechanismus" (II. 219). Sie ist von der Urzeugung nur in Rücksicht der mechanischen Mittel, nicht aber wesentlich verschieden. Nach der Ansicht des sogenannten Creatianismus wird die Seele bei jeder Zeugung neu aus dem Nichts erschaffen. Nach der Ansicht des Traducianismus findet eine Überführung von Teilen der Elternseele in diejenige des Kindes statt. Beide betrachten die Seele des Individuums als etwas Substantielles sowohl gegen die übrigen individuellen Seelen, als auch gegen den allgemeinen Geist Abgegrenztes und verwickeln sich damit in unlösbare Schwierigkeiten. Ganz anders dagegen, wenn man, wie der Pantheismus der Philosophie des Unbewussten, die Substantialität der Individualseele leugnet und sie als die blosse Summe der auf den betreffenden Organismus gerichteten Thätigkeiten des Alleinen auffasst! Dann sind die Seelen der Eltern und die Kindesseele ihrem Wesen nach völlig gleich, und „könnten wirklich die Eltern dem Kinde von ihren Seelen etwas abgeben, so schöpften sie doch nur aus der grossen Schüssel, aus der sie so wie so alle drei gespeist werden" (205). Dann ist es das Unbewusste, das den neu entstehenden Keim nach Massgabe seiner Beseelbarkeit beseelt oder vielmehr den beseelten Keim im Anschluss an die vorhandenen Bedingungen bildet, dann versteht man, wie die Kindesseele nur allmählich nach Massgabe des Leibes wächst, dann verliert sich nicht nur das Wunderbare, sondern auch das in seiner Art Einzige, was sonst die Zeugung hat: sie wird zu einem mit der Erhaltung und Neubildung wesensgleichen Akte auch in geistiger Beziehung, wie sie als solcher in materieller Beziehung von der Physiologie erkannt ist.

Haben wir sonach die Elternzeugung aus dem allgemeinen Naturprinzip der grösstmöglichen Kraftersparnis begriffen, so haben wir damit zugleich den Gesichtspunkt gewonnen, um die aufsteigende Entwickelung des organischen Lebens auf der Erde zu verstehen. Es folgt nämlich aus jenem Prinzip nicht bloss, dass eine Urzeugung sich nur auf die allereinfachsten Formen des organischen Lebens beziehen kann, sondern auch, dass das Unbewusste zur Darstellung höherer Lebensformen eine durch Zwischenstufen vermittelte Entstehungsweise ein-

schlagen wird. Gerade diejenigen Bedingungen, die zur Urzeugung eines höheren Organismus nötig wären, nämlich organische Stoffe von nicht zu niedriger chemischer Zusammensetzung in genügender Menge und hinreichender Konzentration, sind ja nirgends leichter zu finden als in einem schon vorhandenen Organismus. Indessen wäre die direkte Verwandlung eines niederen in einen höheren Organismus doch immer noch so schwer, dass ein enormer Kraftaufwand zu ihr gehören würde. Denn das Unbewusste müsste die schon festgestellten Formen und ausgebildeten Organe des niederen Organismus erst wieder vernichten, um den anderartigen Formen und Organen des höheren Wesens Raum zu schaffen. Diese negative Arbeit wird offenbar ganz vermieden, „wenn der Verwandlungsprozess in so frühen Stadien der individuellen Entwickelung beginnt, dass diese spezifischen Formen und Organe der niederen Stufe garnicht erst zur Ausbildung kommen, sondern an ihrer Statt sofort die der höheren Stufe. Dann kann man eigentlich nur noch in idealem Sinne von einem Verwandlungsprozesse sprechen, denn nur der ideelle Typus, der nach dem gewöhnlichen Gange der Entwickelung aus dem Keime des niederen Organismus hervorgegangen wäre, ist der Verwirklichung eines anderartigen ideellen Typus gewichen, in Wirklichkeit hat aber keine Verwandlung, sondern nur eine embryonale Entwickelung stattgefunden“ (223). Das Ei wird vom Unbewussten bereits im Eierstocke des niederen Individuums in einer solchen Weise modifiziert und nach der Loslösung vom Mutterorganismus in derjenigen Richtung weitergebildet, die zur Erzielung der höheren Art notwendig ist. Die höhere Art geht also durch Elternzeugung aus der niederen hervor, aber durch eine Zeugung mit modifizierter Entwickelung des Eies, eine Ansicht, die der Zoologe Kölliker, der sich zu ihr bekennt, als „heterogene Zeugung“ bezeichnet hat.

Wenn es überhaupt die Art des Unbewussten ist und seinem logischen Wesen entspricht, dass es sich durch vorher hergestellte Mechanismen sein Eingreifen möglichst erleichtert und auf materielle Minimalwirkungen reduziert, so wird dies auch bei der Entwickelung des Eies der Fall sein. Es findet also in den männlichen und weiblichen Zeugungsstoffen eine von ihm selbst in früheren Stadien absichtlich hineingelegte Dis-

Darwins liegen, dass er die zweckmässige Beschaffenheit der Organismen, welche der ältere Materialismus nicht erklären konnte und die er daher leugnete, ohne Annahme von Zwecken erklärbar gemacht hat.

α) Ideelle und genealogische Verwandtschaft.

Dieser Gegensatz der beiden Anschauungsweisen bekundet sich zunächst in der Auffassung der Verwandtschaftsverhältnisse der organischen Wesen. Alle Typen des Tier- und Pflanzenreichs weisen unter einander eine gewisse Ähnlichkeit oder Verwandtschaft auf und bilden, nach dem Grade dieser letzteren geordnet, ein zusammenhängendes System, ein System, welches den konkreten Erscheinungen nicht künstlich und gewaltsam auferlegt, sondern nur aus ihnen herausgelesen und deshalb ein natürliches System genannt wird. Soll diese Thatsache mechanisch erklärt werden, so muss die ideelle Verwandtschaft der Typen als eine genealogische gedeutet, d. h. es muss die Ähnlichkeit derselben aus der blossen Abstammung der Organismen von einander abgeleitet werden. Nun zeigt aber auch das Mineralreich in den verschiedenen Krystallisationsformen Typen, welche sich, ebenso wie die organischen, nach den Graden ihrer Verwandtschaft in ein natürliches System ordnen lassen, und gleichwohl wird es Niemandem einfallen, hier an ein genealogisches Hervorgehen der komplizierteren Typen aus den einfacheren zu denken. In derselben Weise bilden auch die menschlichen Artefakte ein Gebiet, wo die Verwandtschaft der realen Erscheinungen nachweislich aus der ideellen Verwandtschaft ihrer Typen entspringt. Ein natürliches System ohne genealogische Verwandtschaft ist sonach nicht bloss möglich und thatsächlich in der Natur vorhanden, sondern die ideelle Verwandtschaft der Typen kann sehr wohl die vorangehende Bedingung der genealogischen Verwandtschaft sein. Man kann also zwar zugeben, dass mit jeder neu eintretenden Mittelform, jeder neuen Ausfüllung einer bisher offen gebliebenen Lücke im natürlichen System die Wahrscheinlichkeit der Deszendenztheorie eine neue Stütze gewinnt, sofern dadurch die Schwierigkeiten und Bedenken gehoben werden, die in der Annahme allzu grosser Sprünge liegen, allein es ist nach den genannten Beispielen durchaus voreilig,

wie der Darwinismus thut, aus dem Nachweise der genealogischen Verwandtschaft einen Grund für die Leugnung der ideellen Verwandtschaft zu schöpfen. Die Vielheit an einander grenzender Mittelformen kann ebensowohl fächerartig auseinander gebreitete Wirkung einer tiefer liegenden Ursache, wie Symptom eines stattgehabten realen Auseinanderhervorgehens sein. Aus diesem Grunde behalten paläontologische Funde von Mittelformen immer nur einen Wert zur Ausfüllung systematischer Lücken, beweisen aber niemals, dass die aufgefundene spezielle Mittelform wirklich ein Glied der genetischen Reise gewesen sei. Und schliesslich, kommen nicht auch im Gebiete der organischen Natur thatsächlich Verwandtschaftsbeziehungen unter den Typen vor, welche nicht auf einem genetischen Übergange aus dem einen in den anderen beruhen, und welche daher Darwin als „analoge“ Verwandtschaft von der „wirklichen“, d. h. genealogischen, Verwandtschaft unterscheidet, wie z. B. die Ähnlichkeit der Wale mit den Fischen, der Maus mit der Spitzmaus u. s. w.?

Aus alledem ergiebt sich, dass die geradlinigen Zusammenhänge des genealogischen Stammbaumes die Vielseitigkeit der ideellen Verwandtschaft nie erschöpfen können und dass man eine innere gesetzmässige Entwickelung des organischen Lebens annehmen muss, durch welche die ideellen Typen sammt den ihnen anhaftenden verwandtschaftlichen Beziehungen realisiert werden. Die ideelle Verwandtschaft ist das Prius der genealogischen Verwandtschaft, nicht aber eine blosse Folge derselben. Die letztere dient ihr vielmehr nur dazu, ihre ideellen Typen auf natürlichem Wege in Wirklichkeit umzusetzen. Die ideelle Verwandtschaft braucht aber noch andere Mittel und Wege, um sich zu realisieren, als nur die genealogische Verwandtschaft; die letztere schliesst nicht, wie die Darwinianer glauben, die erstere aus, indem sie an deren Stelle tritt, sondern sie wird von ihr eingeschlossen, wie die Spezies vom Genus. (Phil. d. Unb. III. 351.)

β) Transmutation und heterogene Zeugung.

Hiermit fällt nun auch die Behauptung des Darwinismus, dass die Abstammung jeder Art von einer anderen durch allmähliche Umwandlung des Typus, durch eine Häufung kleinster Abänderungen vermittelt sei, eine Ansicht, die man als „Trans-

mutationstheorie" bezeichnet. Die Philosophie des Unbewussten giebt, wie gesagt, die Möglichkeit einer derartigen Transmutation des einen Typus in den anderen zu und stützt dieselbe auf das Prinzip der möglichsten Kraftersparnis; aber sie leugnet, dass die allmähliche Transmutation, die innerhalb gewisser Grenzen ihre gute Berechtigung hat, etwas mehr sei als eine äussere Vermittelungsweise der ideellen Umwandlung des Typus, ein blosses Hilfsmittel, dessen sich das Unbewusste bedient, um seine Ziele zu erreichen. Die unmittelbare Erfahrung zeigt keinen Fall einer wirklichen Transmutation einer unzweifelhaften Spezies in eine andere. Die vergleichende Embryologie bietet viel eher der Theorie der heterogenen Zeugung aus inneren Entwickelungsgesetzen eine Stütze als der mechanistischen Transmutationstheorie. Denn sie lehrt, dass alle wichtigeren Organe schon zu einer sehr frühen Zeit des Individuallebens durch Zellenteilung angelegt werden. Immer weist ein morphologisch gesondertes Organ auf den Ursprung aus Teilung von Keimzellen im Embryo hin, aber niemals auf nachträgliche Erwerbung durch ein fertiges, selbständig lebendes Tier. Das erstmalige Auftreten der Keimzelle des neuen Organs im Embryo dagegen stellt sich als eine Thatsache dar, die plötzlich zu einer bestimmten Zeit in der phylogenetischen Entwickelungsreihe ruckweise hervortritt und durch ihren Eintritt zugleich die morphologische Veränderung des Typus in seiner reifen Gestalt bedingt. Nicht anders steht es mit der Paläontologie. Wo die aufgefundenen Arten wirklich einen genealogischen Durchgangspunkt zwischen vorher einander fernstehenden Typen bilden, da spricht die relativ so spärliche Ausfüllung der systematischen Lücke dafür, dass die phylogenetische Entwickelung mit Hilfe der heterogenen Zeugung beträchtliche Sprünge gemacht hat. Wo dagegen die Stetigkeit der Vermittelung in der Formenreihe vorhanden ist, da fehlt der unerlässliche Nachweis, dass die vorliegende Übergangsreihe auch wirklich eine genetische und nicht bloss eine systematische Bedeutung habe.

Betrachtet man die Thatsachen unbefangen, so spricht mithin alles dafür, dass wir eine sprungweise Überschreitung des Intervalls zwischen zwei durch Deszendenz verbundenen Typen

anzunehmen haben, sei es nun, dass das ganze Intervall durch einen einzigen Sprung überschritten wurde, sei es, dass eine Teilung des Vorganges in mehrere Schritte stattgefunden hat. Mag sich immerhin eine Spezies längere Zeit hindurch in unmerklich kleinen Schritten bewegen, um ihren Formenkreis zu erfüllen, die Erfahrung zeigt, dass die eigentlich entscheidenden Schritte, welche etwas entschieden Neues in morphologischer Beziehung bringen, selbst innerhalb der Spezies durch einen plötzlich auftretenden Sprung gemacht werden — wieviel mehr also beim Übergange von einer Spezies zu einer anderen; ein solcher Sprung aber ist nur durch eine Keimmetamorphose, d. h. durch „heterogene Zeugung" möglich, welche die typische Veränderung durch eine modifizierte Zellenteilung im Embryo einleitet.

Die Verflüssigung der bisher als starr und fest vorgestellten Artgrenzen und der Nachweis, dass die Beständigkeit der Spezies nur eine relative ist, ist eins der Hauptverdienste Darwins, das vielleicht von allen seinen Leistungen den dauerndsten Wert wird beanspruchen dürfen. Hiernach kann, wie gesagt, die Möglichkeit einer allmählichen Typenumwandlung durch unmerklich kleine Schritte nicht bestritten werden. Aber selbst wenn künftige Entdeckungen und Beobachtungen der Transmutation eine grössere Rolle zuweisen sollten, als sie nach dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnisse beanspruchen darf, so wird der Aufbau des Grundgerüstes des natürlichen Systems der heterogenen Zeugung anheimfallen, und die Aufgabe der Transmutation wird mehr „eine Bekleidung des Skeletts mit Fleisch und Haut, eine Entfaltung der Mannigfaltigkeit des organischen Formenreichtums und zugleich eine Vorbereitung des Bodens für die weitere heterogene Zeugung sein" (III. 371). Es ist also durchaus irrtümlich, wie der Darwinismus meint, dass eine dieser beiden Theorien die andere ausschlösse. Es kann sich nur um die relative Bedeutung ihrer Wirksamkeit und die Grenzen ihres Bethätigungsgebietes handeln. Heterogene Zeugung und Transmutation unterstützen sich gegenseitig, gehen Hand in Hand und sind aufeinander angewiesen: beide sind nämlich „nur verschiedene Vermittelungsweisen, durch welche das innere Entwickelungsgesetz sich äusserlich verwirklicht" (371).

γ) Die Selektion.

Wie fängt es nun der Darwinismus an, die in ihrer Tragweite so masslos überschätzte Transmutationstheorie aus dem Stadium einer abstrakten Hypothese zu erheben und derselben eine konkrete Begründung zu verleihen? Hierzu soll das Prinzip der Selektion oder der natürlichen Zuchtwahl dienen, das den originellen Grundgedanken des Darwinismus, das eigentliche Centrum dieser Lehre bildet. Nun ist aber die Selektionstheorie nichts weniger als ein einfacher Begriff, sondern sie repräsentiert eine Verknüpfung verschiedener Hypothesen und Erklärungsprinzipien von sehr verschiedener Berechtigung und Tragweite. Bekanntlich beruht die Theorie der natürlichen Zuchtwahl auf dem Grundgedanken, dass in der Natur eine sichtende Auslese unter den Formen stattfinde, wobei nur diejenigen übrig bleiben, die den Lebensbedingungen am besten angepasst sind. Das, was die Sichtung bewirkt, ist der Kampf ums Dasein, die aktive oder passive Konkurrenz um die Bedingungen der Erhaltung des Lebens. Damit aber eine Auswahl zu stande kommen könne, muss durch die Variabilität eine Mannigfaltigkeit mehr oder minder von einander abweichender Formen hervorgebracht werden. Damit endlich das Resultat der Auslese ein dauerndes sei, muss dasselbe durch die Vererbung fixiert werden. Kampf ums Dasein, Variabililät und Vererbung sind also die drei Faktoren, die in der Theorie der natürlichen Zuchtwahl verschmolzen sind und welche demnach ausgesondert und einzeln ihrem Werte nach geprüft werden müssen.

Was zunächst den Kampf ums Dasein betrifft, so ist zweifellos die Verbreitung desselben in allen Gebieten der Natur eine ausserordentlich grosse. Auch das ist zuzugeben, dass eine nützliche Eigenschaft fähig ist, gezüchtet zu werden, indem sie den mit ihr begabten Individuen bessere Chancen im Kampf ums Dasein gewährt. Aber eben daraus folgt, dass eine Eigenschaft um so geringere Aussicht dazu hat, von der Natur gezüchtet zu werden, je weniger sie für die Existenz entscheidend ist und je leichter ihr relativer Nutzen beim Kampf ums Dasein in die Wagschale fällt. Nur die wichtigeren und massgebenden Eigenschaften können bei eintretender Änderung der Lebens-

bedingungen dem direkten Einfluss der Selektion unterliegen, nicht aber die minder einflussreichen, die bloss der Annehmlichkeit dienenden oder die völlig indifferenten Eigenschaften. Wenn nun trotzdem die Erfahrung zeigt, dass immer sämmtliche konstituierende Merkmale innig verbunden auftreten und bei der Transmutation Hand in Hand mit einander gehen, dann kann der Grund hierfür nicht in der natürlichen Züchtung, sondern nur in einem Gesetze übereinstimmender innerer Entwickelung, dem sogenannten Korrelationsgesetze liegen, wie dies neuerdings von den Darwinianern selbst immer mehr anerkannt wird.

Es giebt Eigenschaften, die in der Weise mit einander verbunden sind, dass die eine nur entscheidend oder nützlich ist unter der Voraussetzung der anderen; so ist z. B. die Zahnbildung jedes Tieres nur zweckmässig und nützlich unter Voraussetzung einer bestimmten Beschaffenheit der Verdauungswerkzeuge und umgekehrt. Hier kann sich also die eine nicht durch natürliche Zuchtwahl herausgebildet haben ohne Schritthalten der anderen und diese nicht ohne jene. Haben sich aber beide zugleich gebildet, so müssen sie auch aus einer und derselben Ursache als koordinierte Wirkungen stammen, und diese kann nun nicht mehr die Nützlichkeit in der Lebenskonkurrenz sein. Am deutlichsten tritt dies hervor, wo die einander voraussetzenden Eigenschaften nicht in demselben Individuum vereinigt, sondern an verschiedene Spezien, vielleicht sogar verschiedene Gebiete der Organisation verteilt sind; man denke an die Einrichtung der durch Insekten befruchteten nektarhaltigen Blüten und die Körperbeschaffenheit und Saugapparte der betreffenden Insektenarten. Hier ist keine dieser Einrichtungen an und für sich nützlich, sondern nur unter der Voraussetzung der korrelativen Eigenschaft, keine bietet also dem Kampf ums Dasein einen Angriffspunkt, wenn nicht die entsprechende Einrichtung des anderen Teils als bereits gegeben vorausgesetzt wird. Hier lässt sich aber auch nicht an eine materialistische Erklärung denken, sondern indem die ideelle Harmonie der Schöpfung in ihrer planmässigen in einander greifenden Entwickelung auf ganz getrennten Gebieten der Organisation hervortritt, bestätigt sie rückwärts, dass das Korrelationsgesetz auch in Bezug auf die sym-

pathischen Veränderungen an einem einzelnen Individuum nur teleologisch zu verstehen ist.

Hat in allen diesen Fällen der Kampf ums Dasein keine Geltung, so auch da nicht, wo eine Abänderung sich zwar als nützlich erweist, aber erst dann, wenn sie in einem beträchtlichen Grade gegeben ist. Bekanntlich dienen die Barten des Walfisches als Filtrum für das eintretende Wasser. Allein nützlich können sie sich doch erst dann erweisen, wenn sie lang genug gewachsen sind, um die Mundöffnung zu schliessen. Gewiss werden auch diejenigen Spezien bessere Chancen im Kampf ums Daseins haben, die das Aussehen besser geschützter Spezien nachahmen. Indessen einen Nutzen werden sie von dieser Maskerade (mimicry) doch nur haben, wo die Ähnlichkeit mit den besser geschützten Spezien täuschend genug wird, um die scharfen Augen der Feinde irre zu führen.

Dazu kommt nun aber vor allem, dass die Nützlichkeit für die Individuen fast überall nur auf Seiten der physiologischen Charaktere liegt, wohingegen die Entscheidung über ihre Stellung im System und der Fortschritt von niederen zu höheren Organisationsstufen in den morphologischen Charakteren gegründet ist. Alle solche systematisch wichtigen, aber physiologisch indifferenten Charaktere bieten daher auch dem Kampf ums Dasein gar keinen Angriffspunkt. Ist aber dies der Fall, so muss es unbedingt ein anderes Erklärungsprinzip als die Auslese der bestangepassten Formen im Kampf ums Dasein sein, welches den Übergang von einem morphologischen Typus zum anderen begreiflich machen soll, dann kann es nicht die Nützlichkeit sein, wodurch der Fortschritt in der Organisation bedingt ist. Die Nützlichkeit ist nur ein untergeordnetes Moment in der Teleologie, denn sie umfasst nur das Gebiet der Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse, welche aus dem teleologisch bereits festgestellten Individualzwecke fliessen. Folglich kann ein auf der Nützlichkeit beruhendes Erklärungsprinzip, wie die Auslese im Kampf ums Dasein, nur eine sekundäre Rolle spielen. Dieselbe ist ein technisches Hilfsmittel zur Abwehr der durch natürliche Ursachen drohenden Degeneration der Rassen, sie wirkt auf Reinhaltung und Veredelung der Spezien hin und dient unter günstigen Umständen dazu, den Spezialtypus in seine feineren Nüancen durch-

zubilden; nur eine prinzipielle Bedeutung hat sie nicht, wie Darwin sie ihr zuschreibt, sondern diese kann nur in dem inneren Entwickelungsgesetz gefunden werden. „Auch der Kampf ums Dasein und mit ihm die ganze natürliche Zuchtwahl," sagt Hartmann, „ist nur ein Handlanger der Idee, der die niederen Dienste bei der Verwirklichung jener, nämlich das Behauen und Anpassen der vom Baumeister nach ihrem Platz im grossen Bauwerk bemessenen und typisch vorherbestimmten Steine, verrichten muss. Diese Auslese im Kampf ums Dasein für das im wesentlichen zureichende Erklärungsprinzip des organischen Reiches ausgeben, wäre nicht anders, als wenn ein Tagelöhner, der beim Zurichten der Steine zum Kölner Dombau mitgewirkt, sich für den Baumeister dieses Kunstwerks erklären wollte" (III. 403).

Dies Ergebnis nun bestätigt sich, wenn wir den zweiten Faktor der Selektionstheorie, die Variabilität, ins Auge fassen. Soll die natürliche Zuchtwahl, wie Darwin will, ein rein mechanischer Prozess sein, so müssen die Abweichungen von dem bisherigen Typus, die bei der Zeugung hervortreten, aus rein zufälligen Ursachen hervorgehen. Da aber die Wirkungsrichtungen des Zufalls ganz unbestimmt sind, so muss auch die im Zufall begründete Variabilität eine schlechthin unbestimmte, nach allen möglichen Variationsrichtungen gleichmässig verteilte sein, sie muss ferner an und für sich unbegrenzt sein und die Grenzen ihrer Ausschreitung nach einer bestimmten Richtung nicht in sich, sondern nur in äusseren Hindernissen finden. Nur wenn keine irgend mögliche Variationsrichtung ausgelassen oder allzu gering vertreten ist, bietet die Variabilität eine sichere Garantie dafür, dass auch diejenige Variante nicht fehlen wird, die unter der gegebenen Lebensbedingung zur vollkommenen Anpassung erforderlich ist. Nur wenn die Variabilität unbegrenzt ist, ist die Möglichkeit gegeben, dass durch allmähliche Transmutation vermittelst des Kampfes ums Dasein jeder noch so weit vom Ausgangspunkt entfernte Typus auch wirklich erreicht wird. Beide Bedingungen entbehren nicht nur im Bereiche der Erfahrung jeder Stütze, sondern werden von dieser geradezu verleugnet. Die Erfahrung lehrt, dass die Variabilität sich nur in ganz bestimmt vorgezeichneten Bahnen,

in ziemlich vereinzelt aus der Unmasse der Möglichkeiten herausgegriffenen Richtungen bewegt und dass diese Bewegung keineswegs eine Ausbreitung ins Grenzenlose, sondern ein Hinundherschwingen um den Mittelpunkt des normalen Typus darstellt. Unter solchen Umständen werden wir auch hier dahin geführt, die Variabilität nicht als ein blosses Ergebnis zufälliger Abweichungen in den inneren und äusseren Umständen des Zeugungsprozesses, sondern vielmehr als eine gesetzmässige innere spontane Variationstendenz in teleologisch vorgezeichneten Richtungen anzusehen, eine Annahme, zu welcher sich auch Darwin selbst genötigt sieht, wenn er eine „spontane" Variabilität neben den von ihm sogenannten „adaptiven" Charakteren einräumt.

Der dritte Faktor der natürlichen Zuchtwahl ist die Vererbung. Sie soll dazu dienen, die nützliche Abweichung, wie sie durch den Kampf ums Dasein in einer Generation ausgelesen ist, für die folgenden Generationen zu erhalten und als neues Niveau für die unbestimmte Variabilität festzulegen. Um dies zu können, muss sie speziell als Vererbung der individuell erworbenen Charaktere verstanden werden. Eine solche aber giebt es nicht, oder sie ist doch, wie Darwin selbst gesteht, eine seltene Ausnahme. Dann kann aber das thatsächliche Resultat der Vererbung nicht Folge eines mechanisch wirkenden Vererbungsvermögens, sondern nur Ausdruck der gleichmässig fortdauernden Wirksamkeit des Entwickelungsgesetzes sein, das sich schon in der vorhergehenden Generation in derselben Richtung bethätigte. Spontane Variabilität und innere Vererbungstendenz erscheinen dann als die beiden zusammengehörigen Seiten der Entfaltung jenes inneren Gesetzes, das in gleicher Weise für Entstehung, Erhaltung und Fortbildung der beabsichtigten Modifikationen sorgt, und die scheinbar regellosen Capricen der Vererbung erweisen sich als Bausteine der planmässigen Gesammtentwickelung, wodurch dieselbe zu neuen und höheren Formen aufsteigt. Es ist möglich, dass die Variationstendenz, die durch mehrere Generationen hindurch in einem bestimmten Sinne wirkt, dem Organismus zugleich eine materielle Disposition einprägt, die Varietät als solche zu vererben. Allein diese ist dann lediglich als ein Hilfs-

mechanismus anzusehen, der die fortdauernde Funktion des inneren Entwickelungsgesetzes unterstützt.

Hiernach kann die Selektionstheorie, als Ganzes genommen, schon deshalb kein rein mechanisches und als solches ausreichendes Erklärungsprinzip der organischen Entwickelung sein, weil zwei von den sie konstituierenden Faktoren, die Variabilität und die Vererbung, selber keine mechanischen Erklärungsprinzipien sind, der dritte aber, die Auslese im Kampf ums Dasein, ein mechanisches Prinzip zwar ist, aber nicht bloss die Anwendbarkeit jener nichtmechanischen Prinzipien voraussetzt, sondern auch nur als mitwirkendes, sekundäres Erklärungsprinzip gelten kann. Diese unhaltbare mechanistische Auffassung ist der eine Irrtum im Darwinismus; der andere ist die Überschätzung ihrer Anwendbarkeit und Tragweite. Fasst man dieses Ergebnis noch einmal zusammen, so sind die unmittelbaren Wirkungen der Selektion nur negativ, nämlich eliminierend, ausscheidend, Lücken bildend und Grenzen wahrend. Die Selektion dient als technischer Behelf zur automatischen Bewahrung des Anpassungsgleichgewichtes, wie es einmal durch innere Entwickelung erreicht ist, und zwar entfaltet sie diese Wirksamkeit in jedem momentan erreichten Stadium des Anpassungsprozesses. Sie dient somit, wie Hartmann sich ausdrückt, als „Sperrklinke an dem vom inneren Gestaltungstriebe bewegten Zahnrad der Entwickelung“ (416). „Ausserdem aber dient sie als Koppelung der unzählig vielen neben einander gehenden Triebwerke der korrelativen Entwickelung, welche die zufälligen Verschiedenheiten der Ganghemmnisse paralysiert und die übereinstimmende Gleichmässigkeit ihres Ganges sichert.“ Wo eine bestimmte Seite der Entwickelung allzuschnell voraus eilen will, wirkt sie retardierend, indem jede einseitige Entfernung von dem Anpassungsgleichgewicht die Chancen im Kampf ums Dasein vermindert. Wo andere Seiten der Entwickelung hinter den mit ihr in Wechselwirkung stehenden Abänderungen zurückzubleiben drohen, wirkt sie beschleunigend, indem die am meisten zurückgebliebenen Exemplare durch den Kampf ums Dasein ausgeschaltet und nur die relativ am weitesten fortgeschrittenen erhalten und zur Fortpflanzung zugelassen werden. „Niemand wird bezweifeln, dass Sperrklinke und Koppelung

höchst wichtige, vielleicht unentbehrliche mechanische Hilfsmittel in einem grossen einheitlichen Maschinenbetriebe sind, aber diese Wichtigkeit entschuldigt keineswegs den Irrtum derer, welche Sperrklinke und Koppelung für das ganze Triebwerk, ja, sogar für den eigentlichen Motor des Getriebes ansehen" (ebd.).

δ) Die direkte Einwirkung äusserer Umstände auf den Organismus und der Einfluss des Gebrauches und Nichtgebrauches auf die Organe.

Bekanntlich hat Darwin seine Selektionstheorie noch durch eine Reihe anderer mehr nebensächlicher Erklärungsprinzipien zu stützen gesucht. Dahin gehört zunächst das Prinzip der direkten Einwirkung äusserer Umstände auf den Organismus, wie Geoffroy St. Hilaire es aufgestellt hat. Dass diesem Prinzip eine gewisse Bedeutung für die Abänderung der Organismen zukommt, ist nicht zu leugnen. Indess hängt der dauernde Bestand solcher Abänderungen von der Fortdauer der Umstände ab, wodurch sie hervorgebracht sind. Auch vererben sich dieselben nicht, sondern treten nur bei solchen Nachkommen hervor, welche wieder dem Einflusse derselben Umgebung ausgesetzt sind. Ferner sind auch die so entstandenen Abänderungen ganz oberflächlicher physiologischer Natur, sind also keineswegs zur Erklärung der systematischen Transmutation von Typen geeignet. Endlich setzen sie doch immer eine entgegenkommende Fähigkeit und innere Tendenz zur Abänderung voraus, ohne welche der Organismus einfach zu Grunde gehen würde, anstatt sich den veränderten äusseren Umständen physiologisch anzuschmiegen. In dieser Fähigkeit und inneren Tendenz zur Anpassung der Organismen an veränderte Lebensbedingungen tritt aber wieder eine Äusserung des inneren Entwickelungsgesetzes zu Tage, so dass wir also auch hier nicht umhin können, eine „spontane Umbildungstendenz" anzunehmen, für deren Auftreten allerdings ein Wechsel der Umgebung unter Umständen als begünstigender Anlass wirken kann.

Nicht anders steht es mit dem Lamarckschen Prinzip des Gebrauchs und Nichtgebrauches der Organe. Denn die Wirkungen des vermehrten Gebrauchs oder Nicht-

gebrauches können sich immer nur auf Länge, Gewicht und Struktur, aber nicht auf die Form der Organe beziehen. Dazu kommt, dass auch die blosse Grössenveränderung eine gewisse Grenze innehält, so dass z. B. die Reduktion durch Nichtgebrauch niemals zum völligen Verschwinden eines Organes führen kann und dass eine Veränderung in der Gebrauchsweise der Organe in den meisten Fällen durch eine vorhergehende Veränderung der Instinkte bedingt ist, welche selbst wieder aus einer von innen kommenden spontanen Anpassung des Instinkts an veränderte Lebensbedingungen oder aus einer gesetzmässigen Entwickelung desselben zu höheren Stufen entspringen muss. Demnach kann also auch das Lamarcksche Prinzip des Gebrauchs und Nichtgebrauches der Organe niemals mehr als ein kooperatives Erklärungsprinzip, ein technischer Behelf zur Unterstützung und Förderung der inneren gesetzmässigen Entwickelung sein, und jeder Versuch, ihm eine höhere Bedeutung zuzuschreiben, scheitert daran, dass das Innere das Prius des Äusseren, die Funktion das Prius ihres Mechanismus sein muss.

ε Die geschlechtliche Zuchtwahl und das Wesen der Liebe.

Im engsten Zusammenhange mit demjenigen der natürlichen Zuchtwahl steht auch das von Darwin selbst gefundene Prinzip der geschlechtlichen Zuchtwahl. Handelte es sich bei jenem um die individuelle Lebenserhaltung, so handelt es sich bei diesem um die Fortpflanzung. Weder in Hinsicht auf die Variabilität jedoch, noch in Hinsicht auf die Vererbungsgesetze sind die Schwierigkeiten bei der geschlechtlichen Zuchtwahl geringer. Vielmehr zeigt die Betrachtung der Thatsachen hier womöglich noch auffälliger als bei der natürlichen Zuchtwahl, dass die vorkommenden Abweichungen sich nur in wenigen, ganz bestimmten, eigentümlich charakteristischen Richtungen bewegen und unter sich einen planvoll gesetzmässigen Zusammenhang enthüllen, und wie die Thatsache der verschiedenen Vererbungsgesetze der ein- und zweigeschlechtlichen Vererbung durch rein mechanische Zufälligkeit erklärbar sein soll, das ist hier vollends nicht einzusehen. Gewiss findet in zahlreichen Fällen eine Auslese durch Wettkampf der Bewerber um ein und dasselbe Individuum statt und führt zu einer Steigerung und Sum-

mierung der in der geschlechtlichen Konkurrenz begünstigten Merkmale. Gewiss wird eine solche Auslese noch unterstützt durch die Auswahl der umworbenen Individuen unter den Bewerbern resp. der Bewerber unter den der Bewerbung zugänglichen Individuen. Aber wer sieht nicht, dass hier ein psychischer Faktor als entscheidendes Moment in den Prozess eintritt, welcher eo ipso den mechanischen Charakter des Prozesses aufhebt? Darwin sucht diesen psychischen Faktor als den Reiz zu bestimmen, den das Schöne auf den Menschen ausübt, und überträgt diese Erregbarkeit durch das Schöne, sowie die Beziehung derselben zum Geschlechtstrieb vom Menschen auf die Tiere. Allein weder hat er den Beweis geliefert, dass ausser den begabteren Säugetieren und Vögeln die Tiere überhaupt einen Schönheitssinn besitzen, noch ist die Beziehung zwischen Schönheitssinn und Individualisierung des Geschlechtstriebes, wie sie bei den Menschen besteht, auch bei den Tieren eine ausgemachte Sache. Darwin beging, da ihm nur bewusste Geistesthätigkeit bekannt war, den Irrtum, ein bewusstgeistiges Moment zum Motiv der geschlechtlichen Auswahl machen zu wollen, dessen analoge Übertragung vom Menschen auf die Tiere den schwerwiegendsten Bedenken ausgesetzt ist.

Nun hat aber bereits Schopenhauer gezeigt, dessen Lehre Hartmann weiter entwickelt, dass es sich bei der geschlechtlichen Auswahl auch beim Menschen in Wahrheit gar nicht um bewusste, sondern um unbewusste geistige Faktoren handelt.

Oder was treibt die Menschen in der Liebe zu einander? Etwa die Schönheit? Sicher spielt die Schönheit in der Auswahl der begehrten Individuen eine gewisse Rolle, aber eben so sicher ist, dass die Schönheit als solche nicht im stande ist, die Konzentrierung des Triebes auf ein ganz bestimmtes Individuum zu erklären. Die Schönheit wirkt zwar als Symptom eines anderen Faktors mit, aber die Erfahrung zeigt, dass sie nur ein sekundäres Moment ist, um die Wirksamkeit dieses anderen Faktors zu verstärken. Und worin besteht nun dieser andere Faktor? Im physischen Triebe, der sogenannten Sinnlichkeit? Aber Sinnlichkeit ist etwas ganz Anderes als Liebe. „So gewiss eine angebliche Liebe ohne Sinnlichkeit nur das fleich- und blut-

lose Phantasiegespenst der gesuchten Seele ist, so gewiss ist blosse Sinnlichkeit nur der seelenlose Leichnam der schaumgeborenen Göttin.“ (Phil. d. Unb. I. 196.) Also wären es am Ende geistige Eigenschaften, jenes bewusste Seelenverhältnis, das wir Freundschaft nennen, wodurch die geschlechtliche Wahl bedingt wird? Aber Freundschaft und Liebe sind himmelweit verschiedene Dinge. „Die eine ein schöner milder Herbstabend von gesättigtem Kolorit, die andere ein schaurig entzückendes Frühlingsgewitter; die eine die leichthin lebenden Götter des Olymps, die andere die himmelstürmenden Titanen; die eine selbstgewiss und selbstzufrieden, die andere langend und bangend in schwebender Pein; die eine klar im Bewusstsein ihre Endlichkeit erkennend, die andere immer nur nach dem Unendlichen strebend in Sehnsucht, Lust und Leid, himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt; die eine eine klare und reine Harmonie, die andere das geisterhafte Klingen und Rauschen der Äolsharfe, das ewig Unfassbare, Unsagbare, Unaussprechliche, weil nie mit dem Bewusstsein zu fassende, der geheimnisvolle aus ferner, ferner Heimat herübertönende Klang; die eine ein lichter Tempel, die andere ein ewig verhülltes Mysterium“ (ebd.). Die vielen jährlichen Selbstmorde, Doppelmorde und das Wahnsinnigwerden aus unglücklicher Liebe beweisen deutlich genug, dass man es bei der Liebe nicht mit einem Possenspiel, einer romantischen Schnurre zu thun habe, sondern mit einer ganz realen Macht, einem Dämon, der immer aufs Neue sein Opfer fordert.

Was ist denn nun aber dieser Dämon, der sich so spreizt und ins Unendliche hinaus will und die ganze Welt an seinem Narrenseile tanzen lässt, was ist er denn endlich? Sein Ziel ist der Besitz eben dieses bestimmten Individuums, und alles, was drum und dran hängt, wie Seelenharmonie, Anbetung, Bewunderung, ist nur Maske und Blendwerk oder es ist etwas Anderes *neben* der Liebe. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, dass der von diesem Dämon Besessene jenes Ziel auch *im Bewusstsein* haben müsse. Im Gegenteil entspringt die Unendlichkeit des Sehnens und Strebens gerade aus der Unsagbarkeit und Unfassbarkeit eines *bewussten* Zieles desselben, und nur wo dieses alleinige und ausschliessliche Ziel noch nicht als solches ins Bewusstsein getreten ist, ist die Liebe ein völlig gesunder

Prozess, ein Prozess ohne inneren Widerspruch, und besitzt das Gefühl diejenige Unschuld, die allein ihm Adel und Reiz verleiht. Nur wo das beteiligte Individuum noch nicht weiss, dass die in der Vereinigung mit dem Geliebten erhoffte und ersehnte Wesenverschmelzung eine realiter nur in einem Dritten, dem Erzeugten, sich vollziehende ist, nur da besitzt sie die Kraft, das Individuum sammt allen seinen egoistischen Interessen so skrupellos gefangen zu nehmen, dass selbst die höchsten Opfer dem erträumten Himmel gegenüber unbedeutend und nichtig erscheinen und der Zweck der Liebe mit vollkommener Rücksichtslosigkeit erfüllt wird. „Wo die Unschuld der bewusstlosen Jugend zum ersten Mal die Fata morgana erblickt, die ihr das Eden der Verheissung im verklärten Schimmer erglühender Morgenröte zeigt, da dämmert ihr die mystische Ahnung von der ewigen Einheit alles unbewussten Seins und von der Unnatur des Getrenntseins von dem Geliebten, da blüht und glüht ihr die Sehnsucht auf, die vom Geliebten trennenden Schranken der Individualität zu vernichten, unterzugehen und zu versinken mit dem ganzen Selbst in dem Wesen das ihr teurer ist als das eigne, um, wie ein Phönix verbrannt in den Flammen der Liebe, nur im Geliebten als selbstloser Teil von ihm das bessere Selbst wiederzufinden: und die Seelen, die Eins sind, ohne es zu wissen, und die sich durch keine noch so enge Umarmung näher kommen können, als sie ewig sind, verschmachten nach einer Verschmelzung, die ihnen nie werden kann, solange sie getrennte Individuen bleiben,[1]) und das einzige Resultat, in dem sie wirklich eine reale Verschmelzung ihrer Eigenschaften, ihrer Tugenden und Fehler, zu stande bringen, verkennen sie so sehr in der Hoheit seiner Bedeutung, dass sie es nachher wohl gar als unbewusstes Ziel ihrer Verschmelzungssehnsucht verleugnen zu müssen glauben" (201 f.).

Trotzdem kann kein Zweifel sein, dass das eigentliche Ziel der Liebe eben nur in jenem Dritten, dem Erzeugten, liegt. Demnach haben wir es in der Liebe mit einem Instinkt zu thun, der für eine der Idee der menschlichen Gattung möglichst entsprechende Zusammensetzung und Beschaffenheit der nach-

[1]) Siehe R. Wagners „Tristan und Isolde".

folgenden Generation sorgt und die geträumte Seligkeit in den Armen der Geliebten nur als Köder benutzt, um den bewussten Egoismus zu täuschen und zu Opfern seines Eigennutzes zu Gunsten der nachstehenden Generation zu veranlassen, welche die bewusste Überlegung für sich niemals leisten würde. Ist die Liebe aber selbst im Menschen ein Instinkt, so wird sie es bei den Tieren erst recht sein, da ja bekanntlich die Instinkte eine um so grössere Rolle spielen, auf je tieferer Stufe der bewusste Geist steht. Ein solcher Instinkt aber, der auf die möglichst vollendete Ausprägung des Arttypus und die möglichst grosse Fähigkeit hinwirkt, diesen Typus fortzupflanzen, ist recht eigentlich teleologischer Natur; und so stellt sich heraus, dass Darwins Theorie der geschlechtlichen Zuchtwahl im Tierreich nur deshalb einen Boden für ihre Wahrscheinlichkeit vorfindet, weil sie auf einem eminent teleologischen Instinkt als treibendem Motor beruht, der auch den Schönheitssinn bei den höheren Tierarten nur als Mittel benutzt, um seine Zwecke zu erreichen. (Phil. d. Unb. I. 190—209.)

Nicht die bewusste Empfindung der Schönheit, wie Darwin meint, sondern der unbewusste Instinkt ist derjenige psychische Faktor, der durch geschlechtliche Auslese zur Veredelung der Rassen beiträgt. Wenn aber die Schönheit hierbei gleichgültig ist, so kann sie keinesfalls durch diesen Prozess erklärt werden, sondern die in der Natur vorhandene Schönheit kann selbst nur eine besondere Erscheinungsweise der allgemeinen Tendenz zur Schönheit sein, wie sie in dem gesetzmässig wirkenden organischen Gestaltungstriebe waltet, und deren Leistungen wir auch im Mineralreich, im Pflanzenreich und bei den niedrigsten Tieren bewundern, wo von einer geschlechtlichen Auswahl nach Schönheitsrücksichten sicherlich nicht die Rede sein kann. Dieser unbewusste Schönheitstrieb, der das gesammte innere Entwickelungsgesetz durchwebt, fehlt auch in dem Instinkte der geschlechtlichen Auswahl nicht, „weil er überhaupt nirgends fehlt, weil die Natur überall und immer sich in so schönen Formen auswirkt, wie das Material und der höhere Zweck der realen Lebensfähigkeit und Lebenstüchtigkeit unter den gegebenen Lebensbedingungen es zulässt“ (III. 440).

So ist es dasselbe innere Entwickelungsgesetz mit seiner

unbewussten Schönheitstendenz, welches hier durch heterogene Zeugung die Schönheit der typischen Grundform der Organisation hervorbringt, dort durch Variabilität die ornamentale Schönheit steigert und dort durch den Instinkt der geschlechtlichen Auswahl ihre Erhaltung befördert. Auch die geschlechtliche Zuchtwahl ist also, ganz ebenso wie die natürliche, nur ein mitwirkendes Erklärungsprinzip, eine technische Nachhilfe zur Fixierung der durch planmässig gerichtete Variabilität erreichten und durch planvoll geleitete Vererbung konservierten Schönheitszuwachse. Durch das ihm immanente Moment des unbewussten Schönheitstriebes aber erhebt sich der Instinkt der geschlechtlichen Auswahl über jeden Verdacht der Darwinianer, dass er etwa der natürlichen Zuchtwahl seine Entstehung verdanke. Denn das Selektionsprinzip reicht schlechterdings nicht höher hinauf als bis zur Nützlichkeit; die freie Schönheit aber spottet dieser. „Die Schönheit ist eine Zugabe zur Notdurft des Lebens von selbständigem, idealem Wert. Die Schönheit der Natur ist nicht etwa vom lieben Gott lediglich dem Menschen zum Vergnügen geschaffen, wie Darwins Landsleute meinen, aber sie ist noch weit weniger, wie Darwin meint, von und fürs liebe Vieh geschaffen, denn sie ist älter als alles Vieh; sie ist so alt, wie die Natur selber, und wird erst mit ihr sterben, denn sie ist nach einem ewigen Gesetz an die Offenbarung der Idee in der Erscheinung gekettet. Die Schönheit der Natur allein sollte hinreichen, uns von der in ihr sich offenbarenden Idee unmittelbar zu überzeugen und uns für immer vor dem Irrtum zu bewahren, als ob jemals ein toter Mechanismus die Natur würde erklären können" (442, vgl. I. 248—252).

5) Das Korrelationsgesetz.

Die einzige Gestalt, unter welcher der Darwinismus bisher das innere Entwickelungsgesetz ausdrücklich anerkannt hat, ist das Gesetz der Korrelation des Wachstums und der sympathischen Veränderungen. Man versteht darunter nicht bloss das physiologische Abhängigkeitsverhältnis eines Organs von anderen und die Solidarität des physiologischen Lebensprozesses aller Organe desselben Organismus, sondern auch „eine morphologische systematische Wechselwirkung aller Elemente

des Organismus sowohl in Bezug auf die typische Grundform der Organisation, wie in Bezug auf den mikroskopisch-anatomischen Bau der Gewebe". Gerade die letztere Seite ist die prinzipiell wichtigere, weil sie sich jeder mechanischen, auf Zufall, Gewöhnung oder Nützlichkeit gestützten Erklärungsweise entzieht, und weil das tiefste Problem der Naturphilosophie, die aufsteigende Entwickelung der Organisation, eben nur aus ihr begriffen wird. Nun haben wir bereits gesehen, dass alle Veränderungen an einem Organismus in dieser Weise korrelativ sind. Wir erkannten ferner, dass die korrelativen Abänderungen sich keineswegs auf andere Teile desselben Organismus beschränken, sondern häufig genug in ganz andere Gebiete der Organisation hinübergreifen. Überall finden Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen Gebieten des organischen Reiches statt, ja, das Korrelationsgesetz umfasst in direktem oder indirektem Sinne die gesammte organische und unorganische Natur. Wenn wir nun schon früher darauf aufmerksam machten, dass dieses Hinübergreifen der Korrelation in andere Gebiete jeden Gedanken an eine mechanisch-materielle Ursache ausschliesst, folgt daraus nicht, dass die planvolle Einrichtung als solche das Wesen der ganzen Schöpfung ausmacht, dass der ganzen Schöpfung ein idealer, alle Teile in sich befassender Plan zu Grunde liegt? In der That ist das Korrelationsgesetz in der Sprache des Darwinismus genau dasselbe, was man bisher die gesetzmässige Harmonie, d. h. die Übereinstimmung des Schöpfungsplanes genannt hat. Indem der Darwinismus zugiebt, dass dieses Universalprinzip einzig und allein im stande ist, die fortschreitende morphologische Vervollkommnung der Organisation auf Erden zu erklären, räumt er damit zugleich ein, dass alle seine übrigen Erklärungsprinzipien nur eine sekundäre Bedeutung als mitwirkende technische Behelfe, keineswegs aber den Rang selbständiger und allein zureichender Prinzipien beanspruchen können. So hebt die mechanisch-materialistische Weltansicht des Darwinismus sich in ihr Gegenteil einer teleologischen Naturanschauung auf, und Darwin selbst, der alle organischen Typen aus bloss äusseren Einwirkungen erklären wollte, muss mit dem Bekenntnis enden, dass dieselben nur als Resultate eines inneren Entwickelungsgesetzes begreiflich seien.

ι) Descendenztheorie und Darwinismus.

Die Descendenztheorie besteht in der Annahme, dass alle organischen Lebewesen sich aus einfachsten Formen in allmählicher Stufenfolge entwickelt haben. Diese Theorie ist im Grunde genommen nichts weiter als die Anwendung und Durchführung der Idee der Entwickelung für das Gebiet der organischen Natur, wie sie von Lessing und Herder bis zu Hegel in immer grossartigerer Weise zur Entfaltung gelangt ist. Hegel hat das Verdienst, die Menschheitsgeschichte klarer als irgend einer seiner Vorgänger als Entwickelung erkannt zu haben, aber er leugnete die Entwickelung der Natur, indem er ihr die Geschichte absprach. Schopenhauer konnte wegen seiner Annahme der Unrealität der Zeit nur den subjektiven Schein einer Entwickelung zugeben und hat somit das Problem der organischen Entwickelung nicht gefördert. Hartmann dehnt den Gedanken der Entwickelung auch auf das untermenschliche Dasein aus und fasst die Menschheitsentwickelung, die Hegel allein gelten liess, nur als ein Glied in der Entwickelungsgeschichte der Organisation auf der Erde. Indem er die Descendenztheorie schon in der ersten Auflage seiner „Phil. d. Unb.“ als die unbedingt richtige und im Sturme die Geister für sich gewinnende Seite des Darwinismus dargestellt, sie als integrierenden Bestandteil in sein System hereingenommen und teleologisch ausgedeutet, hat Hartmann also nur die besten Traditionen des deutschen philosophischen Geistes wieder aufgenommen und im Sinne seiner Vorgänger weiter ausgebildet. Demgegenüber besteht der Darwinismus in der Annahme, dass die Descendenz der organischen Lebewesen sich in rein mechanischer Weise durch natürliche Auslese im Kampf ums Dasein vollzogen habe, und hiergegen sich entschieden gewandt und die Theorien der natürlichen und geschlechtlichen Zuchtwahl als überschätzte Erklärungsprinzipien von eingeschränktem Geltungsbereiche nachgewiesen zu haben, darin beruht nicht die geringste Leistung des Philosophen. „Die Descendenztheorie als solche verträgt sich gleich gut mit mechanischer und organischer, materialistischer, pantheistischer und theistischer Weltanschauung“ (III. 335). Nur weil dieselbe im Darwinismus mit der Selektions-

theorie verschmolzen auftritt, gegen deren mechanischen Charakter sich mit Recht alle Angriffe auf den Darwinismus richten, nur daran liegt es, dass die Anerkennung der Descendenztheorie auch heute noch nicht allgemein durchgedrungen ist. Es ist das nicht hoch genug zu schätzende Verdienst Hartmanns, die thatsächliche Verschiedenheit von Descendenztheorie und Darwinismus nachgewiesen und gezeigt zu haben, dass man weder ein Recht hat, die Descendenztheorie zu verwerfen, weil einem der Darwinismus nicht zusagt, noch die Teleologie und metaphysische Betrachtungsweise aufzugeben, weil der Darwinismus die Erklärung der organischen Welt auf rein mechanischem Wege geliefert habe.

Der Darwinismus ist gar kein fertiges Ganze, sondern ein Komplex von Theorien, worin die verschiedenartigsten Elemente zu einer bloss scheinbaren Einheit zusammengeschweisst sind, Elemente, von denen zwar jedes eine Wahrheit enthält, jedoch keines die Erscheinungen ohne Rest erklärt, geschweige denn im stande ist, alle metaphysische Erklärung überflüssig zu machen. Es ist dies in der That die einzige Stellung, welche die Philosophie dem Darwinismus gegenüber einnehmen kann, und die Hartmann ihm gegenüber schon eingenommen hat zu einer Zeit, wo fast die gesammte übrige Philosophie den Darwinismus mitsammt der Descendenztheorie entweder in Bausch und Bogen verwarf, oder aber, wie dies z. B. David Strauss in seinem „Alten und neuen Glauben“ gethan hat, in völlig kritikloser Art ins Lager der Darwinianer hinüberschwenkte. Es gehört mit zu den charakteristischen Merkmalen der Philosophie des letzten Menschenalters, dass sie für alle Gedanken des Auslandes, zumal Englands und Frankreichs, eine ebenso grosse Vorliebe an den Tag gelegt hat, wie sie die eigene deutsche Spekulation der allgemeinen Verachtung preisgegeben hat, und so ist es nur in der Ordnung, dass sie den Engländer Darwin als Philosophen ebenso hoch verehrt, wie den Deutschen Hartmann ignoriert hat. Aber damit wird doch nicht die Thatsache aus der Welt geräumt, dass Hartmann es gewesen ist, der, gestützt auf seine innige Vertrautheit mit den grossen Ideen des deutschen spekulativen Idealismus, den Darwinismus zuerst spekulativ überwunden und die Ehre der deutschen Philosophie gewahrt hat. Denn soviel ist sicher, den Darwinismus als philosophisches

Prinzip anerkennen und an die Stelle der bisherigen Metaphysik setzen wollen, heisst mit der Vergangenheit des deutschen Geistes brechen und das Beste, was wir haben, dem Auslande ausliefern. Ist doch dieses Tiefste und Beste, was wir haben, eben jener Gedanke der Freiheit und der geistigen Wesenheit der Dinge. Der Darwinismus hingegen mit seinem Prinzip der Nützlichkeit als treibenden Motors des Weltprozesses ist hierin, wie Hartmann mit Recht bemerkt, nur ein Produkt seines Landes und seiner Zeit: „er repräsentiert genau in demselben Sinne den Utilitarismus in der Naturphilosophie, wie John Stuart Mill den Utilitarismus in der praktischen Philosophie und Erkenntnistheorie“ (401).

5. Mechanismus und Teleologie.

Auf uns Heutige, die wir die Entwickelungsgeschichte des Darwinismus mit erlebt haben, macht die Hartmannsche Kritik desselben nicht mehr jenen ketzerischen und paradoxen Eindruck, den sie seiner Zeit hervorbringen musste. Denn der allgemeine Umschwung der Meinung über den Darwinismus hat sich gegenwärtig bereits so sehr im Sinne Hartmanns vollzogen, dass man sagen kann, jenes „Zurückweichen auf der ganzen Linie der mechanischen Weltansicht“, das der Philosoph schon im Jahre 1874 als notwendige Konsequenz der eigenen Zugeständnisse Darwins selbst prophezeit hat, sei gegenwärtig zur vollendeten Thatsache geworden. Immer mehr ist inzwischen auch unter den Naturforschern die Zahl derjenigen angewachsen, welche die Unzulänglichkeit des Darwinismus offen eingestehen. In seinem Werke „Die Welt als That“ räumt der Kieler Botaniker Reinke unumwunden ein, dass die mechanistische Naturerklärung des Darwinismus Bankerott gemacht habe. Nur Haeckel, der alte Vorkämpfer Darwins, hält auch in seiner letzten Schrift über „Die Welträtsel“ das Banner des Darwinismus hoch, als ob sich inzwischen gar nichts ereignet habe. Aber darum bleibt es doch wahr, dass die mechanistische Entwickelungstheorie des Darwinismus sich immer mehr zu einer „organischen Entwickelungslehre“ ausbildet, wie Hartmann sie als diejenige Theorie gefordert hat, zu welcher der Darwinismus seine mit

mannigfachen Irrtümern behaftete Einseitigkeit herausläutern müsse.

Kein Geringer als Kant hat, als der Erste, die Descendenztheorie nicht bloss verkündet, sondern sie sogar genau in derjenigen Gestalt aufgestellt, die sie auch nach Hartmann annehmen muss, nämlich in der Gestalt einer organischen Entwickelungstheorie, derselbe Kant, den die heutigen Naturforscher und Philosophen gegen Hartmann auszuspielen pflegen, wenn es darauf ankommt, dessen „unwissenschaftlicher" Naturanschauung eine „wahrhaft wissenschaftliche" Naturphilosophie gegenüber zu stellen. Kant zuerst hat aber auch zugleich Mechanismus und Teleologie als Momente einer höheren Einheit begriffen, mithin den induktiv gegebenen Zwiespalt derselben wirklich überwunden und „sich nur durch seine falsche Erkenntnistheorie davon abhalten lassen, dieses einheitliche Prinzip, weil es übersinnlich sei, näher zu bestimmen, obgleich es doch auf der Hand liegt, dass das eine der beiden Prinzipien, das teleologische, mit dem er unbekümmert wirtschaftet, ja gleichfalls schon übersinnlicher Natur ist" (455). Wie erst der Erkenntnistheoretiker Hartmann die erkenntnistheoretischen Grundgedanken Kants zu Ende gedacht hat, so hat Hartmann, der Naturphilosoph, auch jene von Kant behauptete Einheit von Teleologie und Mechanismus zuerst auf einen genauen Ausdruck gebracht, indem er das Prinzip, als dessen verschiedene Seiten sich kausale und teleologische Gesetzmässigkeit darstellen, nach Schellings und Hegels Vorgang als logische Notwendigkeit bestimmt hat. Wir wissen ja, dass der Inhalt der Welt, sowohl im Einzelnen, wie im Ganzen, in jedem Augenblicke durch die Idee und folglich logisch bestimmt ist, nämlich einerseits durch den stabilen Endzweck und andererseits durch die im letzten Moment erreichte Entwickelungstufe des Prozesses. Hiernach ist also alles Geschehene in der Welt sowohl nach vorwärts, wie nach rückwärts bestimmt, und es ist eine bloss abstrakte Betrachtungsweise, jeweils bloss die eine oder die andere Art dieser Bestimmung ins Auge zu fassen. „Die logische Notwendigkeit ist das einheitliche Prinzip, welches sich von der einen Seite gesehen als Kausalität der mechanischen Naturgesetzlichkeit, von der anderen Seite als Teleologie darstellt. Was

dort gesetzmässige Wirkung einer Ursache genannt wird, heisst hier beabsichtigte Folge des angewandten Mittels; die Finalität von hinten gesehen erscheint als Kausalität, und die Kausalität, so wie sie mit ihrem Wirken zu einem gewissen Abschluss gediehen ist, erweist sich hinterdrein allemal als Finalität, wenn man auch während des mechanischen Prozesses gar nichts davon gemerkt hatte“ (460 f.).

Mechanismus bedeutet Vermittelungsapparat oder System von Mitteln und deutet also schon im Namen auf die Immanenz des Zweckes hin. Gehört es aber zum Wesen des Mechanismus, zweckmässige Wirkungen hervorzubringen, d. h. teleologisch zu sein, so hat es keinen Sinn, die Begriffe des Mechanismus und der Teleologie als absolut entgegengesetzte zu behandeln. Wäre der Mechanismus der Naturgesetze nicht teleologisch, so wäre er auch gar kein Mechanismus geordneter Gesetze, sondern ein blödsinniges Chaos stierköpfig eigensinniger Gewalten. Wie ein von Menschen gefertigtes Gewirr von Rädern und Maschinenteilen, die sich auf bestimmte Weise durcheinander bewegen, erst dann den Namen eines Mechanismus oder einer Maschine erhält, wenn die immanente Teleologie der Zusammensetzung und der verschiedenen Bewegung der Teile sich kundgiebt, so verdient auch die Kausalität der unorganischen Naturgesetze den Namen der mechanischen Gesetzlichkeit erst, wenn sie sich als der Mutterschoss des Lebens und der allüberall hervorspriessenden Zweckmässigkeit erweist. Gehört es aber zu seinem Wesen, sich unaufhörlich als lebendig, als organisches Leben zu erweisen, so giebt es gar keinen toten Mechanismus, so wenig wie es eine „tote Materie“ giebt, von welcher wir vielmehr gesehen haben, dass sie durch und durch Kraft, Wille, Leben ist.

Auf der anderen Seite ist aber auch der ideelle Zweck an ein Material gebunden, an welchem und durch welches er sich verwirklicht und ohne welches Mittel seiner Realisation der Zweck nicht Zweck sein würde. Dieses System natürlicher Mittel aber ist nur als Mechanismus, d. h. als eine Summe vorhandener Kräfte von naturgesetzlicher Wirksamkeit, zu denken. Also setzt auch die Teleologie den Mechanismus voraus und ist ohne ihn unmöglich, sowie der Mechanismus die Teleologie voraussetzt; beide sind reziprok, sowie die Begriffe Zweck und

Mittel, wobei jedoch der Vorrang der Teleologie gebührt, da das Mittel um des Zweckes willen da ist, nicht umgekehrt. Aus dieser Identität des Mechanismus und der Teleologie aber folgt, dass mit dem Nachweise des absoluten Mechanismus in der Welt zugleich die absolute Teleologie und umgekehrt bewiesen wäre. In der Verkennung dieser Reziprozität von Mechanismus und Teleologie liegt der Hauptmangel der modernen Naturphilosophie, wie sie von Naturforschern, z. B. Haeckel, vertreten wird, ein Mangel, der, wie wir bereits gesehen haben, aus der Verwechselung von Naturwissenschaft und Naturphilosophie entspringt. Die Naturforscher meinen, dass sie, wenn sie die Teleologie anerkennen, eben damit den Mechanismus, womit sie es als Naturforscher allein zu thun haben, aus den Händen geben. „Hätten unsere Naturforscher etwas mehr philosophische Bildung, so würden sie wissen, dass die ganze deutsche Spekulation von Leibniz und Kant bis zur Gegenwart eine von der mechanischen Kausalität losgerissene Teleologie ebenso entschieden verurteilt, wie eine von der Teleologie losgerissene mechanistische Weltanschauung, und dass sie gegen Windmühlen fechten, wenn sie sich noch immer gegen die philosophische Teleologie als gegen eine solche ereifern, die mit dem Prinzip der mechanischen Kausalität im Gegensatz stände. Die mit dem Mechanismus zur Einheit verbundene Teleologie der spekulativen Philosophen aber können die Naturforscher gar nicht bekämpfen, weil sie diese selbst dann, wenn sie dieselbe mit Worten leugnen, implicite anerkennen müssen und thatsächlich in irgend welcher Form auch immer anerkennen“ (456).

6. Der Unterschied des Organischen und Anorganischen.

Nunmehr sind wir in den Stand gesetzt, unsere früher aufgeworfene Frage beantworten zu können, ob die Individualfunktion höherer Ordnung in der Welt des Organischen ein blosses Summationsergebnis der Individualfunktionen niederer Ordnung oder eine zu diesen hinzukommende Funktion ist, und können jetzt nicht mehr im Zweifel sein, dass wir uns für die letztere Seite der Alternative zu entscheiden haben. Denn die Kritik des Darwinismus hat die Aussichtslosigkeit des

Unternehmens dargethan, auf naturwissenschaftlichem Wege jemals zur Erklärung organischer Zweckmässigkeit durch mechanische Erklärungsprinzipien zu gelangen, und die Betrachtung über das Verhältnis des Mechanismus zur Teleologie hat gelehrt, dass beide untrennbar zusammengehören und also eine mögliche Erweiterung des mechanischen Gebietes nicht im stande ist, das teleologische einzuschränken. Nur für das Gebiet der unorganischen Natur reicht die mechanische Gesetzmässigkeit aus, auf dem der organischen Natur jedoch muss ausser der mechanischen unorganischen Gesetzmässigkeit noch die Mitwirkung anderer organischer Gestaltungs- und Entwickelungsgesetze angenommen werden, als deren Träger unter Ausschluss der materiellen Atomkräfte ein anderweitiges metaphysisches Prinzip vorauszusetzen ist. Denn die Idee des Atoms ist, wie wir wissen, durch Wille und Vorstellung in ihrer primitivsten Äusserung als gesetzmässige Bewegungsenergie erschöpft. In diese den gesammten Inhalt aller höheren Ideensphären der Schöpfung hineinpfropfen wollen, wäre ungefähr so, als wenn man einer mikroskopischen Monere zumuten wollte, sie sollte einen ganzen Elephanten zum Frühstück verspeisen (Neukant. 357). Es ist höchst unwahrscheinlich, dass die Uratome schon als solche von Anfang an befähigt sein sollten, ausser ihrer unorganischen Gesetzmässigkeit auch eine organische aus sich zu entfalten für den Fall, dass sie unter die dafür geeigneten Umstände versetzt werden. Ist aber die Idee des organischen Individuums eine Idee von höherer Ordnung als diejenige des Atoms, dann muss auch die Willensfunktion des Absoluten, welche jene höhere Idee realisiert, verschieden von dem Atomwillen sein, und folglich kann das organische Individuum nicht blosses Ergebnis des Zusammenwirkens der es konstituierenden Atome, sondern muss es eine Summe sein aus diesem Ergebnis einerseits und den hinzutretenden Individualfunktionen höherer Ordnung andererseits. (Vgl. Kategor. 487 ff.)

Erst durch diese Sonderung der Idee des Organismus von den Ideen der den Organismus konstituierenden Atome kommt eine Unterordnung vieler Atome unter einen Zweck zu stande, der jedem dieser Atome als solchen fremd ist, da er nur für ein Individuum höherer Ordnung Selbstzweck oder Individualzweck

ist, sowie erst die Sonderung der vielen Atomideen von einander innerhalb der absoluten Idee eine objektive Erscheinungswelt durch das reale Widerspiel individualisierter Kräfte möglich machte. Wie durch die letztere Sonderung erst die unorganische, so wird durch die erstere Sonderung erst die organische Natur möglich. Denn die unorganische Natur besteht im Konflikte der Individualzwecke der Atome untereinander, das Wesen der organischen Natur aber besteht im Konflikte der Individualzwecke der Atome einerseits und der Individualzwecke von Individuen höherer Ordnung andererseits. Dass die Atomideen auch bei allen höheren Ideen als Voraussetzungen mitgedacht sind, ist selbstverständlich. Daraus folgt, dass bei der Realisierung der höheren Ideen die vorherige Realisierung der Atomideen Bedingung bleibt. Mag also immerhin die realisierte niedere Objektivationsstufe der Idee wirkende Ursache für die Realisierung der höheren sein, so bleibt doch diese der ideelle teleologische Grund für die ideelle teleologische Bestimmtheit jener, und in diesem Sinne kann man sagen, dass die niedere Objektivationsstufe der Idee in der höheren mit inbegriffen und von ihr umfasst sei, aber nicht umgekehrt. Weit entfernt also, dass die organischen Funktionen und Gesetze in den unorganischen mit inbegriffen wären, ist vielmehr gerade das Umgekehrte der Fall: die unorganische Natur ist das reale Prius der organischen, aber die organische Natur ist auf dem Standpunkte des idealistischen Monismus das ideelle Prius der unorganischen Natur (Neukant. 355 ff.).

7. Die Einwände gegen das organisierende Prinzip.

Die höhere zu den unorganischen Atomkräften hinzukommende Funktion des Absoluten, das organisierende Prinzip, welches die Atomkräfte gleichsam in seinen Dienst nimmt und dadurch den Unterschied der organischen von der unorganischen Natur begründet, ist schon von den Naturphilosophen der Renaissance, einem Paracelsus und van Helmont, erkannt und von ihnen als Archon, Archeus, Hegemonikon, Regens, Lebensgeist u. s. w., von Leibniz als „Centralmonade“ bezeichnet worden. Was gegen die Annahme eines solchen eingewandt zu werden pflegt,

ist, dass die Bethätigung des organisierenden Prinzips ein metaphysischer Eingriff in die ausnahmslose mechanische Notwendigkeit der Naturgesetze sein würde, der dieselben partiell aufhöbe und deshalb ein Wunder im theologischen Sinne wäre. Nun ist aber das Wunder nur insofern zu verwerfen, als es als ein naturwidriges verstanden wird. „Nur weil die Verwandlung des Brodes in Fleisch ein Willkürakt ohne vernünftigen und gesetzmässigen Zusammenhang mit der Sündenvergebung ist, welche durch denselben bewirkt werden soll, nur deshalb wird mit Recht a priori gegen ein solches Wunder protestiert. Dagegen ist z. B. jede Keimmetamorphose zum Zweck einer heterogenen Zeugung, ohne welche ein bestimmter Fortschritt zu teleologisch geforderten höheren Stufen der Organisation nicht vollzogen werden kann, mit solchem Willkürakt phantastischer Zauberei gar nicht zu vergleichen, weil sie ein notwendiges Moment in dem gesetzmässigen Entwickelungsprozess der Organisation bildet" (III. 464). Im ersteren Falle bedeutet „Eingriff" ein Arretieren der Wirksamkeit mechanischer Naturgesetze, im letzteren nur ein Platzgreifen oder Hineintreten eines neuen mitwirkenden Faktors in den Prozess, infolge dessen natürlich das Gesammtresultat ein anderes wird, als wenn er nicht mitgewirkt hätte. Ein Protest gegen das organisierende Prinzip wäre nur dann im Recht, wenn es a priori feststände, dass es keine anderen Aktionen in der gesammten Natur giebt, als solche, welche aus den Atomkräften nach den unorganischen Naturgesetzen entspringen. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, und wenn die Naturforscher das Gegenteil behaupten, so ist das eine petitio principii, ein grundloses Vorurteil, welches daher stammt, dass sie, die es ausschliesslich mit der Untersuchung des mechanischen Kausalzusammenhangs zu thun haben, diese Aufgabe ihrer eigenen speziellen Fachwissenschaft zugleich für die erschöpfende Aufgabe aller Wissenschaften halten.

Auch der andere gewöhnliche Einwand, dass die Annahme eines organisierenden Prinzips gegen das Gesetz von der Erhaltung der Kraft verstosse, ist nicht haltbar. Denn dieses gilt als physikalisches Gesetz nur für die Centralkräfte und ihre Bewegung, für diejenigen Kräfte also, welche als „materiierende", die objektivreale Erscheinung der Materie zu stande bringen,

und deren Wirksamkeit eine rein mechanische ist. Die zu den letzteren hinzukommenden dynamischen Funktionen sind aber nicht zu Centralkräften lokalisiert, ihre Wirkungsrichtungen haben nicht die Eigentümlichkeit, geradlinig zu sein und sich bei rückwärtiger Verlängerung in einem imaginären mathematischen Punkte, dem sogenannten Sitz der Kraft, zu schneiden, d. h. sie sind immaterielle Kräfte, ihre Wirksamkeit ist nicht mechanisch, und folglich treten sie auch nicht in einen mechanischen Konflikt mit den von ihnen umspannten Centralkräften, d. h. mit den ihren Organismus konstituierenden Atomen. Übrigens verlangt die Hypothese eines organisierenden Prinzips gar nicht einmal notwendig die Entfaltung einer besonderen Kraft. Es reicht nämlich hierfür die Annahme vollständig aus, dass die Aktion des organisierenden Prinzips ohne alles Hinzubringen einer neuen Kraft sich darauf beschränkt, die Art und Weise der Umwandlung der gegebenen Verbindungen von Atomkräften in andere Formen abgeleiteter Kräfte unter Wahrung des Gesetzes der Erhaltung der Kraft zu beeinflussen. Das organisierende Prinzip paralysiert nur die Tendenz der unorganischen Naturgesetze zur Stabilität, d. h. zur Herstellung möglichst stabiler Zustände, und führt labilere Verbindungen herbei, wie dies den chemischen Unterschied der organischen und unorganischen Verbindungen ausmacht. Gleichzeitig bestimmt es aber auch die Bildung der Form, worin die materiellen Elemente sich lagern, und die gleichfalls bei den Organismen von denjenigen morphologischen Lagerungsformen verschieden ist, welche dieselben materiellen Elemente unter dem blossen Einflusse der unorganischen Naturgesetze annehmen würden (467). Wird aber somit bei dieser organisierenden Thätigkeit gar keine Kraft im Sinne der Mechanik ausgeübt und also auch keine nach mechanischen Äquivalenten messbare Arbeit geleistet, so darf die hinzukommende Funktion des Unbewussten auch nicht mit der sogenannten „Lebenskraft“ verwechselt werden. Denn eine Kraft ist als solche immer an die materiellen Elemente gebunden, jene Funktion hingegen ist „ein über der Materie waltendes und die Gruppierung ihrer Massenteilchen dem Zwecke des Lebens gemäss beeinflussendes Prinzip“. Eine blosse Kraft wirkt auch immer gleichförmig nach bestimmtem Schema und ist niemals eines

Zwecksetzens und einer Wahl der Mittel fähig, während der Einfluss jenes psychischen Prinzips auf die Anordnung der Umstände ein jedesmal anderer und stets nach Zweckmässigkeitsrücksichten bestimmter ist. (Ges. Stud. u. Aufs.: „Über die Lebenskraft“ 497—503; Phil. d. Unb. I. 452 f.; Kategor. 463 ff. Vgl. auch die Ausführungen über den psychophysischen Parallelismus in der Mod. Psychol. 317—422, bs. 413—419).

Auf die Periode der einseitig materialistischen Richtung in der Physiologie ist inzwischen eine neue sogenannte vitalistische Richtung gefolgt, die sich gegenwärtig einer grossen Anhängerschaft erfreut und so ausgezeichnete Gelehrte, wie den Baseler Professor Bunge, zu ihren Vertretern zählt. Wenn man seiner Zeit über die „hinzukommenden Funktionen“ Hartmanns in naturwissenschaftlichen Kreisen die Achseln gezuckt hat, so ist es nicht ohne Komik zu sehen, dass heute die Vorgeschrittensten und tiefer Blickenden unter den Naturforschern selbst zu ganz der gleichen Hypothese gelangen, wie denn z. B. Reinke in seinem erwähnten Buche „Die Welt als That“ eine doppelte Art von Kräften annimmt, die er als „Energien“ und „Dominanten“ von einander unterscheidet und, ohne von Hartmann irgendwie beeinflusst zu sein, genau im Sinne von dessen materiierenden und immateriellen Kräften bestimmt. So bestätigt sich von Neuem, wie viel tiefer und richtiger der Philosoph das Problem des organischen Lebens erfasst hat, als seine naturwissenschaftlichen Gegner, die erst heute auf weiten Umwegen zu dem gleichen Resultate gelangen, das Hartmann schon vor 30 Jahren festgestellt hat. Man spricht heute noch immer so viel von der Notwendigkeit einer Versöhnung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft, als ob in dieser Beziehung noch so gut wie nichts geleistet sei. In Wahrheit jedoch braucht diese Versöhnung nicht erst in der Zukunft erwartet zu werden, sondern sie ist eine seit langem bereits vollzogene Thatsache, und es kann nur auf Unkenntnis oder Missverständnis beruhen, wenn Jemand diese Thatsache nicht anerkennt. Denn, wie Hartmann selbst mit Recht bemerkt: „Zwischen einer sich ihrer Grenzen bewussten Naturwissenschaft und meiner Philosophie besteht keinerlei prinzipielle Differenz mehr; eine Naturwissenschaft aber, die sich als Spezialität und mit ihren spezialistischen Schranken an die Stelle

der Wissenschaft schlechthin setzen will, eine solche sich überhebende Naturwissenschaft kann es nicht mehr die Aufgabe der Philosophie sein, zu versöhnen, sondern zur Räson zu bringen" (Neukant. 65).

III. Die Trennung in Pflanzenreich und Tierreich.

Wir haben die absolute Weltmechanik zugleich als die absolute Weltteleologie erkannt und umgekehrt. Die Anwendung des teleologischen Gesichtspunktes auf die Natur ist also nicht bloss möglich, sondern sie ist auch überall da notwendig, wo es sich um wirklich tiefe und entscheidende Einschnitte in den Naturprozess handelt; denn diese sind aus rein mechanischen Prinzipien nicht zu erklären. Einen solchen Einschnitt fanden wir beim Übergange von der unorganischen zur organisierten Natur; ein solcher Einschnitt ist innerhab der organisierten Natur die Trennung in Pflanzenreich und Tierreich.

Zur Verwandlung der unorganischen Materie in organische und der niederen organischen Verbindungsstufen in höhere gehört offenbar eine solche Aufbietung unbewusster Seelenkräfte, dass ein Individuum, welches diese Umwandlung vornimmt, keine Energie zur Verinnerlichung des Bewusstseins mehr übrig behielte, weil sein Vermögen in der Vegetation aufginge. Das Bewusstsein aber ist es, worauf es, wie wir wissen, in der Welt vor allem ankommt. Darum die Trennung der Natur in das produzierende Pflanzenreich und das konsumierende Tierreich. Das Pflanzenreich dient wesentlich nur als Mittel für das Tierreich, indem es ihm die Nahrungsmittel und das Brennmaterial einerseits, sowie den Sauerstoff andererseits bereitet; denn auch die fleischfressenden Tiere leben ja vom Pflanzenreich, nur indirekt. Die Stoffe, aus denen sich organische, d. h. zum Träger höheren Bewusstseins allein befähigte, Materie bilden lässt, müssen grossenteils aus dem den Erdboden durchdringenden Wasser gezogen werden, und hierzu ist die Ausbreitung einer grossen aufsaugenden Oberfläche unter der Erde, der Wurzelfaser, notwendig. Nun ist aber ein an die Scholle, worauf es wächst, gebundenes Wesen zu keiner ausgedehnteren Erfahrung und darum auch zu keiner höheren geistigen Entwickelung befähigt. Folglich können aus

der unorganischen Natur sich direkt keine Wesen von höheren Bewusstseinsstufen bilden, da eine Lokomotion bei solcher unterirdischen Verbreitung unmöglich ist, und darin liegt der zweite Grund für die Sonderung beider Reiche, der sich gleichfalls aus dem Zwecke des Bewusstseins ergiebt.

Die Tiere müssen also ihre Nahrung aufsuchen und brauchen hierzu Bewegungsorgane. Sie müssen die zu ihrer Nahrung geeigneten und ungeeigneten Stoffe unterscheiden und ihre Bewegungen mit Sicherheit ausführen können; dazu bedarf es der Sinneswerkzeuge. Der Organismus kann ferner nur durch Resorption Materie assimilieren; daher muss diese in flüssiger Gestalt sein. Während nun die Pflanzen ihre Nahrung schon in dieser Gestalt vorfinden, finden die Tiere sie meist nur in fester vor. Sie müssen also Organe haben, um diese feste Nahrung erst wieder in flüssige umzuwandeln, und hierzu dient das Verdauungssystem mit seinen verschiedenen Organen, Mund, Magen, Ausführkanälen u. s. w. Da das Tier wegen seiner ungleich grösseren dynamischen Leistungen viel mehr Stoff verbraucht als die Pflanze, so muss auch für einen schnelleren Ersatz gesorgt sein; diesen Zweck erfüllt das System des Blutlaufes, welches allen Teilen des Organismus fortwährend neue Stoffe in schon geeigneter Form zur Assimilierung darbietet. Da der chemische Prozess im Tiere wesentlich ein Rückbildungs-, d. h. Oxydationsprozess, ist, so muss für den nötigen Sauerstoff Sorge getragen werden; dies geschieht durch das System der Athmung. Dem Schutze der bisher genannten fünf Systeme, sowie zur Ermöglichung von Stützpunkten für die kontraktile Masse des Körpers dient das Skelett. Zur Ermöglichung einer leichteren Wechselwirkung von Leib und Seele dient das Nervensystem. Endlich hat das Fortpflanzungssystem den Zweck, die Gattung als solche zu erhalten. So ergiebt sich die Konstruktion des Tierreichs aus dem Zwecke des Bewusstseins, und dieselbe Zweckmässigkeit, die wir an dem Aufbau der Organismen im Ganzen bewundern müssen, bestätigt sich auch in allen einzelnen Teilen.

An der Annahme einer solchen zweckmässigen Einrichtung der Organismen pflegt gewöhnlich deshalb gezweifelt zu werden, weil gewisse Anforderungen der Zweckmässigkeit, welche wir zu stellen uns herausnehmen, von ihnen nicht erfüllt werden, z. B.

Unsterblichkeit, ewige Gesundheit, Unverletzbarkeit u. s. w. Allein dabei wird nicht bedacht, dass alle Zweckmässigkeit naturgemäss bloss relativ, d. h. für bestimmte Fälle des gewöhnlichen Gebrauches eingerichtet, aber auch auf dessen Grenzen beschränkt ist. Wenn der Verwendbarkeit einer Einrichtung zu weite Grenzen gezogen sind, so büsst der Organismus innerhalb der Grenzen des gewöhnlichen Gebrauches mehr an Zweckdienlichkeit ein, als er durch Erweiterung des Umfangs ihrer Brauchbarkeit gewinnt. Das Individuum soll ja gar nicht unsterblich und unzerstörbar, sondern nur unter bestimmten Umständen selbsterhaltungsfähig sein. Wechseln plötzlich die Umstände, so äussert sich die Finalität in dem Bemühen, die Einrichtungen den neuen Verhältnissen nach Möglichkeit anzupassen, worin, wie wir gesehen haben, oft genug der Anlass zur Hervorbringung neuer Spezien gelegen haben mag. Dass die Natur dabei den Organisationsplan möglichst festhält und die Konstanz der morphologischen Grundtypen wahrt, ist nicht ein Zeichen der Gedankenarmut, sondern der künstlerischen Freiheit in der Harmonie der selbstgesetzten Einheit und der Genialität im Spiele mit den einmal geschaffenen Typen, zugleich aber auch ein Zeichen, dass die Bildung der Keime sich leichter im Sinne der Vererbung der elterlichen Eigenschaften als im Widerstreite mit ihr vollzieht. So ist es die lex parsimoniae, welche sich auch im Erfinden der organischen Formen bewahrheitet. Die Natur bleibt bei der möglichsten Einheit der Idee stehen und nimmt an dieser gerade nur soviel Änderungen vor, als unumgänglich notwendig sind. Darum sind auch die sogenannten rudimentären Organe, wie die Brustwarzen bei männlichen Säugetieren, die Augen des Blindmolls, die Schwanzwirbel bei schwanzlosen Tieren u. s. w., kein Beweis gegen die objektiv-reale Finalität, weil sie jede Funktion verloren haben. Diese Annahme einer objektiv-realen Finalität kann endlich auch nicht durch den Hinweis auf den Untergang so vieler Keime und unreifer Individuen erschüttert werden. Denn dabei ist vorausgesetzt, dass die Existenz und Selbstbehauptung der Individuen oder gar ihr Behagen Selbstzweck sei. Begreift man jedoch, wie man thun muss, die Finalität, ebenso wie die Kausalität, nur als einheitliche und universelle, erkennt man an, dass folglich die Individualzwecke der

verschiedenen Individualitätsstufen nur Glieder in der Finalität des Universums, als des Individuums höchster Ordnung, sind, dann leuchtet ein, dass sie auch nur als Mittel zu diesem Individualzweck höchster Ordnung teleologische Bedeutung und Wert haben, dass sowohl ihr Fortbestand als auch ihr Behagen nur soweit eine teleologische Berechtigung hat, als beide dem Universalzweck dienen, und folglich ihr Untergang und ihr Leiden teleologisch gefordert ist, wenn es dem Ganzen mehr nützt, als ihr Weiterleben und ihr Wohlbefinden. Jene Massen von Untergehenden dienen teils der Ernährung anderer Gattungen, teils der natürlichen Auslese und kommen in beiderlei Weise dem Gleichgewicht und der Höherentwickelung des Ganzen zu Gute. Damit fällt aber die ganze sogenannte Dysteleologie in sich zusammen, welche zumal auch von Seiten der Naturforscher gegen die Teleologie ausgespielt zu werden pflegt. (Phil. d. Unb. I. 158—173; Kategor. 464—467.)

IV. Der Instinkt.

Wir haben bereits gesehen, dass alle Organe früher im Fötusleben entwickelt werden, als sie in Gebrauch treten. Das Kind hat Lungen, ehe es atmet, Augen, ehe es sieht u. s. w. In dieser Erscheinung erkennen wir das gleiche Hellsehen, wie es sich vor allem auch im Instinkte äussert, und werden dadurch dazu geführt, die Identität des organischen Bildungstriebes mit dem Instinkte anzunehmen. Was aber ist der Instinkt?

Nach der Art, wie Hartmann ihn definiert, ist er „zweckmässiges Handeln ohne Bewusstsein des Zweckes“. Ein solches kann zunächst gedeutet werden als eine blosse Folge der körperlichen Organisation. Dem steht jedoch entgegen, dass die Instinkte bei gleicher Körperbeschaffenheit ganz verschieden sind. So haben z. B. alle Spinnen denselben Spinnapparat, alle Vögel im wesentlichen die gleiche Organisation (Schnabel und Füsse) zum Nestbau; und doch sind die Arten, in denen die Spinne ihre Netze, die Vögel ihre Nester bauen, ganz verschieden. Auf der anderen Seite kommen bei verschiedener Organisation dieselben Instinkte vor. Auf den Bäumen

leben Vögel mit und ohne Kletterfüsse, Affen mit und ohne Wickelschwanz. Die Maulwurfsgrille gräbt mit besonderen Grabscheiten an den Vorderfüssen, der Totengräberkäfer ohne irgend eine Vorrichtung dazu u. s. w. Selbstverständlich ist ein gewisses Mass von körperlicher Organisation Bedingung der Ausführung; aber im blossen Vorhandensein des Organs liegt noch nicht das geringste Motiv für die Ausübung einer entsprechenden Thätigkeit, geschweige denn für das Wie derselben. Ebensowenig kann auch das Wohlgefühl im Gebrauche der Organe als zureichendes Motiv der instinktiven Thätigkeit betrachtet werden. Denn das ist gerade das Grosse und Achtungeinflössende am Instinkt, wodurch er seine höhere Abstammung offenbart, dass seine Gebote mit Hintenansetzung alles persönlichen Wohlseins, ja, mit Aufopferung des Lebens erfüllt werden; man denke an die Raupe, die ihr immer wieder zerstörtes Gespinnst immer wieder ausbessert, bis sie vor Erschöpfung stirbt.

Man könnte nun auf den Einfall kommen, den Instinkt für einen von der Natur eingepflanzten Gehirn- oder Geistesmechanismus anzusehen, der ohne eine eigene individuelle Geistesthätigkeit und ohne Vorstellung des Zweckes die Instinkthandlung maschinenmässig vollzöge. Dann müsste aber nicht bloss jeder Instinkt, der einmal zu dem Tiere gehört, unaufhörlich funktionieren, sondern sich auch immer auf dieselbe Weise äussern. Beides widerspricht den Thatsachen. Jeder Instinkt wartet, bis ein Motiv in Form der sinnlichen Wahrnehmung an ihn herantritt, d. h. bis die geeigneten äusseren Umstände eingetreten sind, welche die Erreichung des konstanten Zweckes durch das von ihm gewollte Mittel möglich machen. Jeder Instinkt variiert, als der Wille zum Mittel, ebenso, wie das zweckmässig anzuwendende Mittel nach den äusseren Umständen variiert. Die Instinkte sind also nicht nach festen Schematen maschinenmässig abgehaspelte Thätigkeiten, sondern schmiegen sich den Verhältnissen auf das Innigste an und sind so grosser Modifikationen und Variationen fähig, dass sie bisweilen in ihr Gegenteil umzuschlagen scheinen.

Nun besteht sicherlich eine kausale Verbindung zwischen der motivierenden sinnlichen Vorstellung und dem Willen zur Instinkthandlung. Allein diese fällt, wie wir erfahrungsmässig von

unseren menschlichen Instinkten wissen, nicht ins Bewusstsein. Kann nun diese nicht in einem materiellen Gehirnmechanismus beruhen, so bleibt nur übrig, sie in einem unbewussten geistigen Mechanismus zu suchen. Ein solcher aber ist nur in der für den Geist allgemeingültigen Form der Vorstellung und des Willens denkbar. Dann ist aber die einfachste Annahme die, jene kausale Verbindung zwischen dem bewussten Motiv und dem Willen zur Instinkthandlung in den vorgestellten und gewollten Zweck zu setzen. Der Instinkt ist „bewusstes Wollen des Mittels zu einem unbewusst gewollten Zweck". Damit hat sich der Begriff des toten, äusserlich prädestinierten Gehirnmechanismus in das immanente Geistesleben der Logik umgewandelt und ist eine Auffassung des Instinktes gewonnen, welche alle bezüglichen Probleme ungezwungen erklärt.

Eine solche Zurückweisung der rein mechanischen Auffassung des Instinktes schliesst selbstverständlich nicht aus, dass in der Konstitution des Hirns, der Ganglien und des ganzen Körpers sowohl hinsichtlich der morphologischen als der molekularphysiologischen Beschaffenheit Prädispositionen niedergelegt sein können, welche die unbewusste Vermittelung zwischen Motiv und Instinkthandlung leichter und bequemer in die eine Bahn als in die andere lenken. Im Gegenteil entspricht die Bildung solcher Prädispositionen durchaus dem Streben des Unbewussten nach möglichster Kraftersparnis durch Anwendung mechanischer Mittel. Die Prädisposition kann entweder ausdrücklich vom unbewussten Bildungstriebe hervorgerufen oder aber ein Werk der Gewohnheit sein, deren Spuren sich beim einzelnen Individuum resp. in einer Reihe von Generationen durch Vererbung eingraben. Allein erstens setzt der unbewusste Zweck sich auch da durch, wo die Prädispositionen noch nicht vorhanden sind, und zweitens ist die Funktion überall das Prius ihrer materiellen Disposition, ihres Mechanismus, sodass also auch in dem Falle eines allmählichen Zustandekommens der Disposition, wie der Darwinismus sie zur Erklärung der Instinkte annimmt, die letztere nur der selbstgeschaffene, technische Behelf des unbewussten Instinktes, seine Wirkung, aber nicht seine Ursache darstellt.

Aber könnte nicht am Ende der Instinkt das Resultat einer bewussten Überlegung sein? Man braucht nur an die Schnellig-

keit des Entschlusses bei Instinkthandlungen, die beim höchsten und niedrigsten Tiere gleich ist, sowie auf das Missverhältnis zwischen der Höhe der Leistungen und der Stufe der geistigen Entwickelung hinzuweisen, um diese Annahme höchst unwahrscheinlich zu finden. Vollends hinfällig aber wird die Erklärung des Instinktes aus bewusster Überlegung, wenn man bedenkt, dass der bewusste Verstand doch nur solche Data in Berechnung ziehen kann, die dem Bewusstsein selbst gegeben sind. Nun giebt es aber Fälle, wo die Data, die für das Resultat unentbehrlich sind, dem Bewusstsein unmöglich bekannt sein können, so, wenn dieselben in der Zukunft liegen oder aber jede Erfahrung früherer Fälle ausgeschlossen ist, um die in der Gegenwart gegebenen Anhaltspunkte zu deuten. Diese Fälle beweisen das Vorhandensein einer unbewussten Kenntnis der betreffenden Umstände, die Existenz einer unmittelbaren Erkenntnis ohne Vermittelung der sinnlichen Wahrnehmung und des Bewusstseins, die sich innerhalb des letzteren nur als dumpfes Vorgefühl, als unbestimmte Ahnung ankündigt, und die man wohl berechtigt ist, als eine Art Hellsehen zu bezeichnen. Gegenüber dem Zaudern, Zweifeln und Schwanken des bewussten Willens macht die Instinkthandlung den Eindruck absoluter Sicherheit und Selbstgewissheit; folglich muss ihr auch ein anderes Prinzip zu Grunde liegen, als dem bewussten Handeln, und dieses kann nur in der Bestimmung des Willens durch eine absolut unbewusste Vorstellung gefunden werden (I. 68—99; III. 243—271).

V. Die Naturheilkraft.

Wenn es nun also die unbewusste Vorstellung des Zweckes ist, die, verbunden mit dem Willen, ihn zu erreichen, das bewusste Wollen des Mittels diktiert, so können wir nicht zweifeln, dass wir es ebenfalls mit einem Instinkte zu thun haben, wo der Gegenstand der Einwirkung nicht mehr etwas Äusseres, sondern der eigene Körper selbst ist. Sind wir doch nicht im stande, die Grenze anzugeben, wo der eigene Körper anfängt oder aufhört, wie bei dem Gespinnst der Raupe, dem Haus der Schnecke, dem Federkleide des Vogels u. s. w. Wir nannten es

Instinkt, wenn die Raupe ihr beschädigtes Gespinnst wieder ausbessert. Dann kann es aber auch nur die unbewusste Vorstellung ihrer Unentbehrlichkeit sein, was den Polypen veranlasst, seine Fangarme, den Wurm seinen Kopf, falls dieselben zerstört sind, wieder zu ersetzen. In dieser ihrer Beziehung auf den eigenen verletzten Körper bezeichnet man die Instinktthätigkeit als Naturheilkraft, und diese ist nur so zu erklären, dass „jedes Bruchstück des Tieres die unbewusste Vorstellung vom Gattungstypus hat, nach welchem es die Regeneration vornimmt". Auch hier also genügt die tote Kausalität der materiellen Vorgänge nicht, sondern es ist eine psychische Kraft, die mit der unbewussten Vorstellung des Gattungstypus und der Mittel, wie sie für den Endzweck der Selbsterhaltung in jedem besonderen Falle erforderlich sind, diejenigen Umstände herbeiführt, vermöge welcher nach den allgemeinen physikalischen und chemischen Gesetzen die Wiederherstellung der normalen Zustände erfolgen muss. Wenn der Naturforscher diese physikalischen und chemischen Gesetze und damit die wirkenden materiellen Ursachen der Erscheinungen aufsucht, so thut er nur seine Schuldigkeit; nur ist nicht zu vergessen, dass seine rein mechanischen Erklärungen den eigentlichen Kern der Erscheinungen gar nicht berühren, da dieser vielmehr im Unbewussten, im Willen liegt, wie er durch die unbewusste Vorstellung des Gattungstypus bestimmt wird. Dieser Wille äussert sich bei jeder Störung und Verletzung des Organismus und stellt den normalen Zustand wieder her, es sei denn, dass seine Macht in der Bewältigung der Umstände zu gering ist, sodass die Störung eine bleibende Abnormität oder den Tod herbeiführt. Bekanntlich nimmt die Macht der Heilkraft ab, je höher wir in der Stufenreihe der Tiere hinaufsteigen, und erreicht im Menschen ihren niedrigsten Grad. Der letzte Grund dieser Erscheinung ist der, dass die organisierende Kraft sich von den Aussenwerken immer mehr und mehr abwendet und ihre ganze Energie auf den letzten Zweck aller Organisation, das Organ des Bewusstseins, wendet, um dieses zu immer höherer Vollkommenheit zu steigern.

Keine Medizin kann, wie schon Paracelsus wusste, etwas Anderes thun, als den Heilinstinkt bei seiner Wirksamkeit unterstützen und die Bewältigung der störenden Umstände erleichtern,

aber die positive Initiative hierzu muss immer vom Willen selbst ausgehen. Wenn man einwendet, dass der Organismus nicht immer zweckmässig verfahre, sondern dass dieselben Erscheinungen, welche das eine Mal Genesung herbeiführen, das andere Mal die Erkrankung bewirken, so beruht dies auf einer oberflächlichen Beobachtung. Denn was ist Krankheit? Krankheit ist eine Abnormität in den organischen Funktionen, genauer organische Anarchie infolge der egoistischen, d. h. centrifugalen, Tendenzen irgendwelcher Individuen niederer Ordnung, die einen Organismus konstituieren (III. 142); eine solche aber beruht letzten Endes immer auf einer Störung von aussen. Der psychische Grund des Organismus selbst kann nicht erkranken, noch in seinem Organismus Erkrankung bewirken; im Gegenteil sind alle seine Reaktionen gegen die Krankheit zweckmässiger Art, wenn auch seine Macht beschränkt und er oft genug gezwungen ist, seine Zwecke auf den wunderlichsten Umwegen zu erreichen, sodass die Betrachtung der vom Organismus eingeschlagenen Mittel die Vorstellung des Zweckes nicht unmittelbar erkennen lässt. So führt uns auch die Betrachtung der Naturheilkraft auf die Idee einer individuellen Vorsehung. Denn nur das Individuum selbst kann es sein, welches die Zwecke vorstellt, nach denen es handelt. Eine solche individuelle Vorsehung aber ist absolut unbewusst. Denn die sympathischen Nervenfasern, wodurch die organischen Funktionen, soweit sie überhaupt von Nerven abhängig sind, geleitet werden, sind dem bewussten Willen nicht direkt unterworfen, sondern werden von den Ganglienknoten aus innerviert, von denen sie entspringen. Es ist aber undenkbar, dass die letzteren, selbst wenn sie ein Bewusstsein hätten, im stande sein sollten, die wunderbaren Erscheinungen der Naturheilkraft zu bewirken. Dies bestätigt sich, wenn wir nunmehr diejenigen Erscheinungen ins Auge fassen, worin sich der Instinkt innerhalb der physischen Natur bethätigt, d. h. die Reflexwirkungen (I. 123—144; III. 284 ff.).

VI. Der Reflex.

Bekanntlich versteht man unter Reflex das unmittelbare Überspringen eines Empfindungsreizes auf den im nämlichen

Centrum mündenden Bewegungsnerven. Eine derartige Überleitung findet bei den höheren Organismen durch Vermittelung des Rückenmarks statt, wo die Anordnung getroffen ist, dass niemals aus einer und derselben Ganglienzelle gleichzeitig sensible und motorische Fasern, sondern beide aus verschiedenen Zellen entspringen, sodass also ein Reflex von einem sensiblen auf einen motorischen Nerven sich aus mehreren Einzelreflexen in mindestens zwei Ganglienzellen zusammensetzt. Ist somit auch der anscheinend einfache Reflex eines Rückenmarkscentrums eine komplizierte Erscheinung, so geht dieser anscheinend unmittelbare Reflex stufenweise in immer verwickeltere Formen über. Die einfachste Form ist die, dass durch Reizung peripherischer Körperteile reflektorische Bewegungen ausgelöst werden, z. B. wenn der enthauptete Frosch, am Hinterschenkel gereizt, Schwimm- oder Sprungbewegungen macht. Verwickelter sind die durch Sinneswahrnehmungen erzeugten Reflexbewegungen, bei denen die höheren Centralpunkte des Rückenmarks ins Spiel treten. Derartige Reflexbewegungen sind gegeben, wenn ein Sinnesorgan in eine solche Stellung, Spannung u. s. w. gebracht wird, wie zum deutlichen Wahrnehmen erforderlich ist, also z. B. beim Sehen in der Stellung beider Augencentra nach der Stelle des grössten Reizes, in der Accommodation der Linse zur Entfernung, beim Hören in der Spannung des Trommelfells u. s. w. Aber auch das plötzliche Zugreifen, wenn ein Glas vom Tisch herunterfällt, vor dem man sitzt, das Ausbiegen des Kopfes vor einem heranfliegenden Stein, das Parieren der Hiebe beim Fechten u. s. w. sind durch Sinneswahrnehmungen erzeugte Reflexbewegungen. Am verwickeltsten endlich ist der Fall, wo die Reflexbewegungen durch einen vom bewussten Willen erzeugten Innervationsstrom ausgelöst werden, der sich vom Gehirn nach den betreffenden anderen Centralorganen fortpflanzt. Jede willkürliche Bewegung nämlich ist als eine Kombination von Reflexwirkungen aufzufassen, indem das Gehirn, welches den Befehl zur Ausführung einer komplizierten Folge von Bewegungen erteilt, von dieser Komplikation selbst gar keine Vorstellung, sondern nur eine Gesammtvorstellung des Resultates hat, während alles Detail der Ausführung dem Rückenmarke überlassen bleibt.

Wenn sich hiernach zwischen Hirnreflex und bewusster

Seelenthätigkeit gar keine bestimmte Grenze ziehen lässt, so werden wir die gesammte Geistesthätigkeit unter den Begriff des Reflexes fassen können, wofern wir unter dem letzteren jede Reaktion eines Centrums aut einen von irgend woher zugeführten Reiz verstehen. Alle Funktionen des centralen Nervensystems und damit alle unsere Lebensäusserungen und Geistesthätigkeiten sind Reflexfunktionen. Das heisst, physiologisch ausgedrückt: keine Ganglienzelle funktioniert ohne einen zureichenden Grund, welcher Reiz genannt wird; psychologisch ausgedrückt: kein Wollen erfolgt ohne Motiv. In der That, wenn auch die höchsten Geistesfunktionen unter den Begriff des Reflexes fallen, so haben wir keinen Grund, den niederen Centren unseres Organismus die psychische Seite darum abzusprechen, weil es sich bei ihnen um blosse Reflexvorgänge handelt. „Der Physiolog lässt seinen geköpften und vergifteten Frosch zucken und gewinnt dabei die zweifellose Anschauung, dass die beobachtete verhältnismässig einfache Reflexaktion auf einem Mechanismus beruht; der Psycholog erkennt den Motivationsakt als Reflex und gewinnt die ebenso zweifellose Überzeugung, dass der Reflex ein psychischer Vorgang ist, in welchem auf eine Empfindung aus der innersten Natur des Charakters heraus ein gesetzmässiges Wollen erfolgt; der physiologische Psycholog, sobald er erkennt, dass das Wesen des Reflexes in beiden Vorgängen gleichartig sein muss, hat zu der Schlussfolgerung fortzugehen: „also ist die Reflexzuckung ein durch die Empfindung in dem betreffenden Centrum ausgelöstes Wollen, und die Genesis des Wollens ist ein gesetzmässiger Mechanismus“ (I. 380).

Der sicherste Beweis für die psychische innerliche Seite des Reflexvorganges ist der teleologische Charakter dieser Reaktion, der sich in der durchgängigen Zweckmässigkeit der physiologischen (nicht pathologischen) Reflexe ausdrückt. Diese Zweckmässigkeit zeigt sich schon in den einfachsten Fällen schwächster Reize, wo nur das Centrum, in welchem der betroffene sensible Nerv unmittelbar mündet, zum Reflex solliziert wird und der Erfolg eine einfache Zuckung ist, wenn durch eine solche z. B. dem Rind eine Fliege von der Haut verscheucht oder dem

Menschen eine drückende Kleiderfalte verschoben oder ein unbequem liegendes Bein im Schlafe umgelegt wird. Sie steigert sich, je mehr und je höhere Centren von dem weiter fortgeleiteten Reiz erfasst werden, und erreicht ihren höchsten Grad bei der bewussten Hirnthätigkeit. Wie soll man sich nun die Zweckmässigkeit der Reflexfunktion erklären? Nach der gewöhnlichen Ansicht der modernen Physiologen und Psychologen ist dieselbe rein mechanischer Art, beruhend auf dem äusserlichen materiellen Zusammenhange der Organmoleküle. Allein die Frage ist eben, wie eine solche molekulare Mechanik zweckmässige Resultate zur Folge haben, oder wie derselben ein zweckmässiges Denken und Wollen entsprechen kann, ohne dass die Zweckmässigkeit, wie sie im Grosshirn und für das Bewusstsein als solche zu Tage tritt, schon von Anfang an in allem Funktionieren der Ganglienzellen darinsteckt. Nach der Meinung des materialistisch gesinnten Physiologen ist ja das Bewusstsein als ein bloss passiver Reflex des äusseren Geschehens, als ein zeitweilig auftretender zufälliger Appendix bei gewissen Phasen der molekularen Nervenmechanik anzusehen. Da hiernach das Bewusstsein keine selbständige Aktivität besitzen kann, so hat folglich ein solcher gar keine Wahl, die unleugbar im bewussten Denken und Wollen zu Tage tretende Zweckmässigkeit anders als durch eine Zweckmässigkeit der molekularen Nervenmechanik zu erklären. Diese kann er aber nur mit Hilfe des Darwinismus anerkennen, welcher die zweckmässigen molekularen Dispositionen in den Ganglienzellen durch natürliche Zuchtwahl entstehen lassen will.

Nun haben wir bereits gesehen, dass dieser Erklärungsversuch sich ohne die Grundlage metaphysischer teleologischer Prinzipien schon ganz im Allgemeinen als unzulänglich erweist. Er ist es aber auch besonders in diesem speziellen Falle. „Denn es ist nicht wohl ersichtlich, wie neben so vielen anderen bei weitem wichtigeren individuellen Abweichungen ein ganz geringes Mehr oder Minder von Reflexdispositionen in der grauen Substanz des Rückenmarks für die Konkurrenzfähigkeit eines Tieres entscheidend sein sollte“ (I. 389). Man könnte zwar im Sinne L a m a r c k s an eine allmähliche Vervollkommnung durch Übung denken, indem man die bewusste Überlegung als Ursache der zweckmässigen Veränderung der Funktion betrachtet. Allein

das passive Bewusstsein kann die Zweckmässigkeit dieser Modifikationen deshalb nicht erklären, „weil die Zweckmässigkeit seiner Vorstellungsverknüpfungen nach materialistischer Ansicht selbst erst wieder aus der Zweckmässigkeit der molekularen Mechanik erklärt werden soll“ (390).

Hiernach bleibt nur übrig, jene zweckmässigen Modifikationen der Funktion, welche bei öfterer Wiederholung durch Einprägung molekularer Dispositionen mit immer geringerem Widerstande von statten gehen, aus einem unbewussten teleologischen Prinzip herzuleiten, dessen Wirksamkeit bei dieser Vervollkommnung der Nervencentra nur ein Spezialfall seiner allgemeinen teleologischen Wirksamkeit ist. Dass die Reaktion auf den physischen Reiz eine zweckmässige ist, das ist also nicht eine Folge der bewussten Perzeption, wie sie möglicherweise auch den niedersten Nervencentren zukommt, sondern vielmehr jenes unbewussten Prinzips, welches sich in den molekularen Dispositionen nur die Hilfsmechanismen geschaffen hat, um seine Zwecke um so leichter durchzusetzen. Wohl aber dient der Hinweis auf die psychische Innerlichkeit und Bewusstheit der Nervencentren dazu, uns die Übereinstimmung der Reflexwirkung mit dem Instinkte klarzumachen. Wie beim Instinkt die sinnliche Wahrnehmung als Motiv den bewussten Willen zum Setzen der zweckmässigen Mittel hervorruft, so ist auch der einfachste Reflexakt ein Wollen, das von einer Empfindung motiviert wird. Der Reiz oder das Motiv wird als Empfindung in der Ganglienzelle bewusst. Die Willensreaktion oder das Resultat des von innen gesehenen Reflexvorganges wird wenigstens auf den höheren Stufen der Intelligenz durch vergleichende Reflexion bewusst; die Überleitung vom Reiz zur Reaktion dagegen, vom Motiv zum Wollen, der eigentliche springende Punkt im Reflex, die Zwecksetzung als solche bleibt ewig dem Lichte des Bewusstseins verborgen, ganz ebenso, wie wir dieses beim Instinkt gesehen haben. Hiernach haben wir die Reflexbewegungen als „Instinkthandlungen der untergeordneten Nervencentra“ anzusehen, d. h. als „absolut unbewusste Vorstellungen, welche die Entstehung des für das betreffende Centrum bewussten, für das Gehirn aber unbewussten Willens der Reflexwirkung aus der in demselben Sinne bewussten Per-

zeption des Reizes vermitteln". (Phil. d. Unb. I. 109—122; 373—390; III. 272—295.)

So lassen sich organische Bildungsthätigkeit, Naturheilkraft und Reflexwirkung letzten Endes sämmtlich unter den Begriff des Instinktes subsumieren und stellen sie sich nur als verschiedene Äusserungsformen eines und desselben Prinzips dar, eben jenes organisierenden Prinzips, das wir als individuelle Vorsehung, als Archon oder Centralmonade bezeichnet, und dessen Thätigkeit wir als eine absolut unbewusste begriffen haben. Da wir fanden, dass alle jene Erscheinungen aus dem blossen Zusammenwirken der materiellen Elemente eines Organismus nicht erklärbar waren, so bestätigt sich zugleich unsere frühere Behauptung, dass wir das organisierende Prinzip als etwas zu den Atomkräften Hinzukommendes, als ein metaphysisches Agens zu betrachten haben, welches die Vielheit der Atomfunktionen zu neuen höheren Einheiten verknüpft und damit aus den vielen in sich abgestuften Einzelindividuen die Gesammtindividualität des bestimmten höchsten Organismus aufbaut. Jeder Organismus ist demnach als ein lebendiges architektonisches Kunstwerk anzusehen, in welchem die Atomkräfte oder Individuen erster Ordnung nur die Rolle der einfachsten und niedersten Bausteine spielen und in jedem Individuum höherer Ordnung durch einigende Funktionen zu konkretem Zwecke zusammengehalten werden, um so ihrerseits wiederum höheren Individualzwecken als Baumaterial zu dienen. Jedes einzelne dieser konstituierenden Individuen eines Organismus besitzt eine gewisse, relative Selbständigkeit, d. h. es ist im stande, gewisse Bewegungen selbst zu veranlassen und auszuführen ohne Vermittelung der über ihm stehenden höheren Centren, ist aber nichts destoweniger dem unmittelbar über ihm stehenden höheren Individuum untergeordnet und muss sich von ihm seine Befehle diktiren lassen. Bestand die Krankheit, wie wir gesehen haben, in Anarchie infolge der egoistischen centrifugalen Tendenzen irgendwelcher Individuen niederer Ordnung, so besteht die Gesundheit in Euarchie, d. h. in der bereitwilligen Unterordnung der niederen Individuen unter die höheren, der Gesammtheit aller einen Organismus konstituierenden Individuen unter das Archon, d. h. jenen selbständigen Individualwillen höchster

Ordnung, welcher alle jene Individuen unter seiner planvoll geordneten Herrschaft befasst und alle ihm unterstehenden Willen so leitet und lenkt, dass sie ihre Energie nicht zu selbstsüchtigen Partialinteressen verwenden, sondern den höheren Individualzwecken dienstbar machen. So gilt auch für die Physiologie der alte Satz des Aristoteles, dass im Organismus das Ganze früher ist als die Teile und diese bestimmt, eine Wahrheit, die auch im Korrelationsgesetz des Darwinismus ihren offenkundigsten modernen Ausdruck findet (III. 142 f.; vgl. zu den letzten Abschnitten: Kategor. 442—494).

VII. Decentralisation und Centralisation im Pflanzen- und Tierreich.

Auch die Pflanze zeigt den gleichen Aufbau aus Individuen niederer Ordnung, welche alle zu einem gemeinschaftlichen Zwecke zusammenwirken. Auch in ihr finden sich die Erscheinungen der organischen Bildungsthätigkeit, der Naturheilkraft, Reflexwirkung, des Instinktes und des Schönheitstriebes, und wir werden ihr daher in demselben Sinne, wie den Tieren, ein Archon, eine unbewusste Seele zuschreiben müssen, die sich teleologisch in den einzelnen Pflanzenindividuen auswirkt. Aber während dieselben Wirkungen im Tiere durch Centralisation, so werden sie in der Pflanze im grossen und ganzen durch Decentralisation, während sie im Tiere monarchisch, so werden sie in der Pflanze republikanisch durch demokratisches Zusammenwirken gleichberechtigter Zellenindividuen hervorgebracht. Zu je höheren Stufen des organischen Reiches wir emporsteigen, desto deutlicher tritt dagegen jene Koncentration der Herrschaft des Höheren über das Niedere hervor, um endlich im Menschen in dem Übergewichte der Grosshirnhemisphären über das Ganze ihren höchsten Grad zu erreichen. Indessen ist dieses Übergewicht doch nicht so zu verstehen, dass ein einziges Centralorgan alles leitet und regiert, dass nichts ohne dessen Anordnung geschieht und alles nur so geschieht, wie es bis in das kleinste Detail der Ausführung vorgeschrieben hat. Vielmehr ist trotz einer straffen Centralisation für die gemeinsamen Angelegenheiten

des Gesammtorganismus und trotz einer gewissen Oberhoheit der obersten Regierungsbehörde diese doch von jeder kleinkrämerischen Vielregiererei entlastet, weil das Prinzip der Selbstverwaltung untergeordneter Verwaltungssphären in glänzender Weise zur Durchführung gebracht ist. „Der ganze Organismus wird nur durch die unausgesetzte Selbsthätigkeit aller einzelnen Zellenindividuen entwickelt und erhalten, wie der Staat nur durch die Selbstthätigkeit aller Bürger; aber die soziale Bethätigung dieser Individuen ist nicht, wie in der einfachen Form einer kleinen demokratischen Gemeinderepublik, eine gleichmässig verteilte, sondern eine mannigfach abgestufte.“ Der höchste Regent nimmt in diesem Zellenstaate ungefähr die Stellung ein, „wie ein genialer Monarch, der seinen eigenen Ministerpräsidenten spielt, ohne dabei die selbstthätige Wirksamkeit jedes Ministers in seinem Fache zu beschränken, oder wie ein Präsident der Republik, der es verschmäht, gleich einem konstitutionellen Fürsten bloss das Tüpfel auf dem i zu sein, und nicht nur herrscht, sondern auch wirklich regiert“. „Womit diese Organisation der Natur am wenigsten Ähnlichkeit zeigt, das ist das konstitutionelle System mit seiner parlamentarischen Maschinerie und der ideellen Brutalität seiner Majoritätsregierung. Indessen wäre es vielleicht gewagt, der Natur darüber Vorwürfe zu machen, dass sie nicht auch diese doktrinäre Schablone befolgt hat, welche bis vor kurzem ziemlich allgemein als das Ideal politischer Organisation galt. Eher wäre zu erwägen, ob nicht umgekehrt unsere moderne Staatsweisheit aus dem Studium der Einrichtung des natürlichen Organismus Anregung zur erneuten Revision ihrer Doktrinen schöpfen könnte“ (I. 422; II. 65—82).

VIII. Die materielle Organisation als Bedingung des Bewusstseins.

In der menschlichen Organisation erreicht die Natur ihre uns bis jetzt bekannte höchste Entwickelungsstufe. Nun haben wir bereits gesehen, dass die ganze Natur nicht an sich wertvoll ist, sondern einen Wert nur besitzt als Mittel für den Geist, d. h. als Unterlage und Träger des Bewusstseins. Versteht

man unter der Materie nur diese natürliche Unterlage der mechanischen Prozesse, so ist die materialistische Behauptung ganz richtig, dass Gehirn und Ganglien die Bedingung des tierischen Bewusstseins bilden, dass überhaupt alles Bewusstsein an die Materie gebunden ist. Es ist Schopenhauers Verdienst, in diesem Sinne den Materialismus zuerst in die Philosophie aufgenommen zu haben; sein Fehler war nur, dass er dem Materialismus bloss den Intellekt zugestand, indem er den letzteren für eine reine „Gehirnfunktion" erklärte, wohingegen er der Spekulation den Willen reservierte. „Diese gewaltsame Zerreissung ist sein schwacher Punkt, denn wenn dem Materialismus einmal das bewusste Vorstellen und Denken eingeräumt ist, so hat er volles Recht, auch das bewusste Fühlen und damit das bewusste Begehren und Wollen in Anspruch zu nehmen, da die physiologischen Erscheinungen für alle bewussten Geistesthätigkeiten das Gleiche aussagen" (II. 17). Giebt es bloss bewusste Geistesthätigkeit, so ist mithin der materialistischen Behauptungen gar nicht zu entgehen, dass alle Geistesthätigkeit nur ein Produkt der materiellen Mechanik darstellt. Ganz anders dagegen, wenn man die unbewusste Geistesthätigkeit als ursprüngliche und erste Form derselben anerkennt, ohne deren Beihilfe die bewusste Geistesthätigkeit auf Schritt und Tritt gelähmt sein würde. Dann ist mit jenem Satze nur gesagt, dass bloss die bewusste Geistesthätigkeit eine materielle Unterlage voraussetzt, wohingegen die unbewusste Geistesthätigkeit als etwas Selbständiges bestehen bleibt und nur die Form des Bewusstseins durch die Materie bedingt ist (II. 16—28).

Drittes Buch.

Die Geistesphilosophie.

Mit der Betrachtung des Bewusstseins verlassen wir das Gebiet der Naturphilosophie und treten wir in dasjenige der Geistesphilosophie hinüber. Wie jene die objektiv-reale Sphäre oder die objektive Erscheinung, so hat diese zu ihrem Gegenstande die subjektiv-ideale Sphäre oder die subjektive Erscheinung des metaphysischen Wesens. Natur war die Gesammtheit der centrifugalen aktiven Funktionen des Absoluten. Geist im Sinne des Bewusstseins ist die Gesammtheit der centripetalen, in sich umgebogenen, reflektierten und insofern passiven Funktionen des Absoluten.

Wo Bewusstsein ist, da ist Materie, denn alles Bewusstsein beruht eben nur auf der Umbiegung und Reflexion der centrifugalen Funktionen des Absoluten. Aber ist auch umgekehrt überall, wo Materie ist, Bewusstsein? Wie weit reicht das Gebiet des bewussten Geistes, und in welchem Verhältnisse steht überhaupt der bewusste zum unbewussten Geiste, sofern er sich als Materie manifestiert? Das ist die erste Frage, die uns in der Geistesphilosophie entgegentritt. Sie beantwortet dieselbe in der Psychologie, und zwar in dem ersten grundlegenden Teile derselben, der allgemeinen Psychologie.

A. Psychologie.

I. Allgemeine Psychologie.

1. Das Bewusstsein der niederen Centren im Organismus.

Für gewöhnlich pflegt das Bewusstsein auf das Gehirn der höheren Tiere, und zwar speziell auf das sogenannte Grosshirn beschränkt zu werden. Nun hat uns aber schon die Betrachtung der Reflexe gezeigt, dass es in uns eine Empfindung und einen Willen giebt, die in Bezug auf das Hirnbewusstsein, welches der Mensch ausschliesslich sein Bewusstsein nennt, unbewusst sind, in Bezug auf die Nervencentren jedoch, in denen sie stattfinden, als bewusste angesehen werden müssen. Es giebt also in uns ein für uns unbewusstes Bewusstsein, „da doch diese Nervencentra alle in unserem leiblichen Organismus, also in uns enthalten sind“ (Phil. d. Unb. I. 59). Dieses Bewusstsein, das also bloss in Bezug auf das Grosshirnbewusstsein unbewusst ist, bezeichnet Hartmann als relativ Unbewusstes im Gegensatze zum absolut Unbewussten.

Dass in der That Bewusstsein nicht bloss dem grossen Gehirn des Menschen und der Tiere, sondern auch allen untergeordneten Nervencentren zukommt, das folgt nicht bloss aus der relativen Selbständigkeit der letzteren, sondern geht auch aus dem Vergleiche der allmählich absteigenden Tierreihe und des Ganglienbewusstseins der wirbellosen Tiere mit den selbständigen Ganglien und Rückenmarkscentralstellen der höheren Tiere hervor. Wenn Hirn und Ganglien wesensgleich sind, wenn die Ganglien niederer Tiere, wie zahllose Erscheinungen beweisen, eine selbständige Empfindung und einen eigenen Willen haben und das Rückenmark eines geköpften Frosches ihn hat, so besteht kein Grund, den soviel höher organisierten Ganglien, sowie dem Rückenmarke der höheren Tiere und des Menschen Empfindung und Willen abzusprechen; Empfindung aber schliesst als solche allemal schon Bewusstsein in sich. Zum Zustandekommen des Willens und des Bewusstseins ist also durchaus kein Gehirn

erforderlich, sondern wie dies die Physiologen Pflüger und Goltz aus ihren berühmten Tierversuchen geschlossen haben, ist die Annahme einer nicht am Grosshirn haftenden, sondern für die verschiedenen Funktionen an verschiedene Centralorgane gebundenen Intelligenz gar nicht zu umgehen. Das Grosshirnbewusstsein ist also keineswegs das einzige Bewusstsein im Tiere, sondern nur das höchste, und das einzige, was in höheren Tieren und dem Menschen zum Selbstbewusstsein, zum Ich kommt, daher auch das einzige, welches ich mein Bewusstsein nennen kann. Es giebt aber daneben ein Bewusstsein der verschiedenen relativ selbständigen Teile des Gehirns, so z. B. der sogenannten Sinnescentren, der Vierhügel, Sehhügel, Streifenhügel u. s. w., ferner des Kleinhirns, des verlängerten Marks, des Rückenmarks, ja, sämmtlicher Ganglien des Nervensystems, die zum Teil ein eigenes Gedächtnis besitzen. Wenn wir nun weiterhin den niedrigsten Tieren, den Polypen, Infusorien, Würmern u. s. w., obschon sie keine Nerven haben, das Bewusstsein nicht absprechen können, wenn sich vielmehr immer mehr herausstellt, dass der eigentliche Träger des Lebens und des Bewusstseins in jeder Zelle das sogenannte Protoplasma derselben ist und dass das Protoplasma der niedrigsten Organismen sich durchaus nicht spezifisch, sondern nur graduell von dem Protoplasma der Zelle der grauen Gehirnsubstanz unterscheidet, welche die höchsten Denkfunktionen vermittelt, dann werden wir auch diesen Zellen selbst, werden wir überhaupt jeder einzelnen protoplasmahaltigen Zelle im Organismus ein eigenes Bewusstsein zuerkennen müssen. Nun bestehen auch die eigentlichen thätigen Teile der bloss zur Leitung bestimmten weissen Nervenfasern, nämlich ihre Axencylinder aus Protoplasma. Daraus folgt, dass auch diese Teile der weissen Nervenmasse ein eigenes Bewusstsein irgend einer Art von den Schwingungen haben, welche sie freilich in der Ökonomie des Ganzen nur fortzuleiten bestimmt sind. Ebenso haben die sich kontrahierenden Muskelfasern, sowie die auf Nervenanregungen sich verändernden Häute eine gewisse Empfindung von diesen Vorgängen, da sie ja geeignet sind, die sie anregenden Nervenschwingungen über die Grenzen der Nervenfasern hinaus zu den benachbarten Teilen fortzupflanzen. (Phil. d. Unb. I. 396 ff., II. 128—130; III. 106.)

2. Das Bewusstsein in der Pflanze.

Bekanntlich ist eine scharfe Grenze zwischen Tierreich und Pflanzenreich nicht zu ziehen. Setzt man den wesentlichen Unterschied der beiden in die Thätigkeit des Bildens und Verbrauchens, so ist jede Pflanze zum Teil tierischer, jedes Tier zum Teil pflanzlicher Natur; man denke nur an die Rückbildungsprozesse in den Blüten, ihre Sauerstoffeinatmung und Kohlensäureausscheidung bei den Pflanzen, an die Bildung der Gehirnfette bei den Tieren! Aus diesem Grunde haben Haeckel und Andere mit Recht ein drittes Reich, das sogenannte Protistenreich, vor Pflanzen- und Tierreich gestellt, dessen Individuen noch auf dem Indifferenzpunkte zwischen Tier und Pflanze stehen, und dieses als den ersten Grundstein zur organischen Natur betrachtet. Dass wir nun den Protisten, diesen noch undifferenzierten Protoplasmaklümpchen, ein Bewusstsein zuschreiben müssen, kann schon deshalb nicht zweifelhaft sein, weil wir es den allerniedersten Tieren zuschreiben müssen und nicht denkbar ist, dass Empfindung und Bewusstsein mit der vorletzten Stufe der Organisation plötzlich aufhören. Dann werden wir aber auch das pflanzliche Protoplasma, welches die schnellen Reflexbewegungen der höheren Pflanzen zu stande bringt und anscheinend, wie das gleiche Verhalten gegen die verschiedenartigsten Reize und Narkotika bezeugt, mit dem Protoplasma der Protisten und niedrigsten Tiere völlig identisch ist, ebenso gut für ein bewusstes halten müssen. Wir haben keinen Grund, anzunehmen, dass die Empfindung und das Bewusstsein der höheren Pflanzen unter dem der niedrigsten Pflanzen und Tiere stände. Im Gegenteile dürfen wir vermuten, dass trotz der Abnahme der Lokomobilität der höheren Pflanzen die Empfindung derselben mindestens in gewissen bevorzugten Teilen über derjenigen der niederen Tiere steht.

Auch die Pflanze also hat ein Bewusstsein von den Reizen, auf welche sie, sei es reflektorisch, sei es instinktiv, reagiert. Die Oscillatorie so gut, wie der Polyp, empfindet das Licht, wenn sie nach dem beleuchteten Teile ihres Gefässes hinwandert. Ganz ebenso empfindet auch das Weinblatt das Licht, dem es auf alle Weise seine rechte Seite zuzukehren bemüht ist, empfindet jede Blüte das Licht, dem sie, sich öffnend, das Köpfchen

zuwendet. Das Blatt der Dionaea und der Mimosa pudica empfindet das Sträuben des Insektes, ehe es auf diese Empfindung mit Zusammenlegen reagiert. Aber auch von den physischen Vorgängen der Organisation, welche der tierischen Verdauung entsprechen, sowie des Geschlechtslebens hat die Pflanze eine Empfindung. Dass der Inhalt dieses Pflanzenbewusstseins sehr arm sein muss, viel ärmer als z. B. der des schlechtesten Wurmes, unterliegt wohl keinem Zweifel, denn den meisten Pflanzen fehlt nicht bloss die Lokomotion, sondern sie ermangeln auch der Sinnesorgane, die den niedrigsten Tieren schon einen gewissen Reichtum und eine gewisse Bestimmtheit des Bewusstseinsinhalts verschaffen. Aber dieser Umstand darf uns doch nicht gegen die Einsicht verschliessen, dass Bewusstsein und Empfindung auch den Pflanzen zukommen und dass das Bewusstsein der höheren Individuen nur dem Reichtum und der Feinheit nach von demjenigen der niederen Organismen verschieden ist. Diese Unterschiede betreffen jedoch nur den Inhalt, aber nicht das Wesen des Bewusstseins selbst und werden daher mit Unrecht als „Grade“ des Bewusstseins bezeichnet. Denn da das Bewusstsein, wie wir früher gesehen haben, in der Opposition des Willens gegen etwas nicht von ihm Ausgehendes und doch empfindlich Vorhandenes besteht, da also nur diejenigen Vorstellungs- oder Gefühlselemente bewusst werden können, welche auf einen mit ihnen in Opposition befindlichen Willen treffen, auf einen Willen, welcher sie nicht will oder negiert, so folgt daraus, dass das Bewusstsein, sowenig wie das Nicht oder die Negation, Gradunterschiede in sich haben kann. Es kann also dasjenige, was bewusst wird, das Objekt oder der Inhalt des Bewusstseins, ein Mehr oder Weniger zeigen, aber das Bewusstsein selbst kann nur sein oder nicht sein, niemals mehr oder weniger sein (II. 82—95; 51—60).

3. Das Bewusstsein der Moleküle und Atome.

Wir haben nun weiter zu fragen, ob die Sphäre des Bewusstseins auch noch über das Gebiet der Zellen tierischer und pflanzlicher Art hinausreicht. Auch diese Frage muss mit Ja beantwortet werden. Wie der ganzen Zelle, so müssen wir auch

den höchst zusammengesetzten organischen Molekülen des protoplasmatischen Zelleninhalts, ja, selbst deren chemischen Elementarmolekülen und gleichartigen Uratomen Bewusstsein zuerkennen. Zu dieser Annahme zwingt uns schon die Relativität des Individualitätsbegriffes. Wäre die Empfindung nicht eine allgemeine Ureigenschaft der konstituierenden Elemente der Materie, so wäre ja schlechterdings nicht einzusehen, wie durch formelle Potenzierung und Integration derselben das uns bekannte Empfindungsleben der Organismen sollte entstehen können. Denn es ist unmöglich, dass aus rein äusserlichen Elementen, die jeder Innerlichkeit entbehren, plötzlich bei einer gewissen Art der Zusammensetzung eine Innerlichkeit hervorbrechen sollte, die sich immer reicher und reicher entfaltet. Der Materialismus scheitert notwendig an dem Bemühen, aus irgendwelchen Kombinationen äusserlicher räumlicher Kraftfunktionen eine innerliche Empfindung aufzubauen.

Nun wissen wir, dass aller Inhalt der Empfindung durch die Vorgänge in der Aussenwelt bestimmt wird. Spinoza sagt einmal, wenn ein fallender Stein Bewusstsein hätte, so würde er frei zu handeln glauben. Hartmann bemerkt hierzu, dass er Lust oder Behagen an dieser freien unbehinderten Bethätigung seiner Willensnatur empfinden würde, dass er aber Unlust empfinden würde, wenn die seiner Tendenz gemässe Fallbewegung (etwa durch Aufschlagen auf den Erdboden) gehemmt und verhindert würde. Denn im ersteren Falle würde der in ihm lebendige Wille im Zustande der Befriedigung, im letzteren Falle im Zustande der Nichtbefriedigung befindlich sein; Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Willens aber sind, wie wir noch genauer sehen werden, diejenigen Zustände, die sich für das Bewusstsein als Lust oder Unlust darstellen. Auch das Atom wird von jeder Störung seiner naturgemässen Intentionen unangenehm affiziert, von dem Kontrast einer nach längerer Hemmung wieder freiwerdenden Bethätigung angenehm berührt werden. Während der Zustand, sei es der Ruhe oder der Bewegung, in welchem sich ein Atom oder Molekül befindet, gleichsam den indifferenten Nullpunkt seines Empfindens bildet, wird jede Änderung desselben als Störung empfunden, vorausgesetzt, dass diese Änderung von aussen durch mechanische Übertragung lebendiger Kraft und

nicht durch eine aus der Aktion der eigenen Kräfte herrührende Beschleunigung hervorgerufen wird. Die Empfindung dieser Störung aber ist eine Unlustempfindung, ausgenommen, wenn die Störung dahin wirkt, die gebundene Aktion der eigenen Kraft frei zu machen. Ebenso wird das Atom es empfinden, ob die als Störung von aussen eingreifende Geschwindigkeitsänderung im positiven oder negativen Sinne, als Beschleunigung oder Verlangsamung wirkt. In allen diesen Fällen nämlich findet sich das Atom in eine Bewegung versetzt, zu welcher in seinem Willen, d. h. in seiner ihm eigentümlichen Kraft sammt den Gesetzen, nach denen sie sich äussert, keine Veranlassung gegeben war; diese Bewegung empfindet es als eine seinem Naturwillen nicht gemässe, aufgezwungene, widerwärtige. Damit aber ist die Empfindung und das Bewusstsein unmittelbar gegeben. Denn Bewusstsein entsteht, wie gesagt, durch den Kontrast des eigenen Willens mit dem eigenen Thun, und die „Opposition" oder das „Stutzen" des Willens, wodurch wir früher die Entstehung des Bewusstseins charakterisiert haben, bestimmt sich somit beim Atomwillen näher als der Widerspruch dieses Willens gegen die ihm von aussen aufgedrängte Bewegung. (Phil. d. Unb. III. 109 ff.; Kategor. 55 ff.)

4. Die Einheit des Bewusstseins.

a) Die physiologische Bedingung der Bewusstseinseinheit.

Alles Empfinden also entspringt aus Schwingungen, aus Bewegungen von Atomen und Molekülen, welche den letzteren durch äussere Reize aufgenötigt werden. Ist nun jedes materielle Element empfindungsfähig und hängt die Verschiedenheit seiner Empfindungen nur von der Verschiedenheit der Schwingungen ab, so ist zweifellos das Gesammtbewusstsein eines höheren Individuums ein Summationsphänomen aus dem Bewusstsein seiner konstituierenden Elemente. So ist z. B. das Zellenbewusstsein ein Summationsphänomen aus den Bewusstseinen seiner Moleküle, das Hirnbewusstsein ein Summationsphänomen der sämmtlichen Gehirnzellenbewusstseine u. s. w. Indessen fliessen doch nicht alle bewussten Vorstellungen in der Welt zu einem einheit-

lichen Bewusstsein zusammen, sondern die Gehirnzelle hat ausserdem, dass sie zum Gehirnbewusstsein ihren Beitrag liefert, ihr eigenes einheitliches Bewusstsein; das Grosshirnbewusstsein seinerseits weiss unmittelbar nichts vom Rückenmarksbewusstsein, das letztere nichts vom Bewusstsein der zu ihm führenden Nervenfasern u. s. w. Worauf beruht diese Einheit des Bewusstseins, infolge wovon gewisse Vorstellungen mit einander verschmelzen und sich gegen andere ihres Gleichen absondern?

Was zunächst die Einheit des Bewusstseins zwischen einem vergangenen und einem gegenwärtigen Momente anbetrifft, so können wir nur da von einer solchen reden, wo in der Gegenwart die Erinnerung dieses vergangenen Momentes vorhanden ist oder zum mindesten die Möglichkeit derselben offen steht. Mithin ist es der Vergleich einer gegenwärtigen und einer vergangenen Vorstellung, worin die Einheit des Bewusstseins zwischen zeitlich getrennten Momenten besteht. Der Vergleich richtet aber auch über räumlich getrennte Vorstellungen, d. h. solche, die durch verschiedene materielle Teile erregt werden. Obschon die Vorstellungen, welche an einem Ende des Gehirns entstehen, beim Menschen z. B. viele Zellen weit von den am anderen Ende entstehenden entfernt sind, so zweifeln wir doch nicht an der Einheit des Hirnbewusstseins, weil im gesunden wachen Zustande jede irgendwo im Gehirn auftauchende Vorstellung mit jeder anderswo auftauchenden verglichen werden kann. Dagegen haben die Vorstellungen des Rückenmarkes, der Ganglien u. s. w. im Allgemeinen keine Einheit des Bewusstseins mit den Hirnvorstellungen, weil sie nicht in Einem gemeinsamen Bewusstseinsakte des Vergleiches aufgehoben werden können.

Worauf beruht nun die Möglichkeit eines solchen Vergleiches? Auf nichts Anderem als der Güte der physiologischen Leitung, welche die verschiedenen Teile des Centralnervensystems mit einander verbindet. Nur dadurch wird die Vergleichung zweier an verschiedenen Orten erzeugten Vorstellungen möglich, dass die Schwingungen des einen Ortes ungeschwächt und ungetrübt nach dem anderen hingeleitet werden. Die Leitungsfähigkeit also ist es, welche die Einheit des Bewusstseins physisch bedingt, und mit welcher diese proportional geht. Diejenigen materiellen Schwingungen verschmelzen für den Stand-

punkt der Innerlichkeit in die höhere Einheit eines gemeinsamen Bewusstseinsinhalts, die unter einander in Verkehr stehen oder sich mitteilen, so z. B. die beiden durch eine schmale Brücke mit einander verbundenen Gehirnhemisphären, die verschiedenen Teile des Gesammthirns, z. B. das Grosshirn und die Vierhügel, als Centralorgan der Gesichtswahrnehmungen u. s. w. Ebenso verschmelzen auch die Einzelbewusstseine der verschiedenen Zellenteilchen zum Gesammtbewusstsein der Zelle, obschon sie durch keine besonderen Leitungsvorrichtungen mit einander kommunizieren, weil das Protoplasma selbst zur Leitung auf die Entfernungen innerhalb der Zelle und damit zur Herstellung des Gesammtzellenbewusstseins als eines Summationsphänomens aus den Sonderempfindungen der organischen Moleküle ausreicht. So versteht man, wie Empfindungen unterhalb der Schwelle des Gesammthirnbewusstseins bleiben können, die doch nicht unterhalb der Schwelle ihres Zellenbewusstseins liegen, und erlangt überhaupt der Begriff der Bewusstseinsschwelle, wie er von Fechner in die Psychologie eingeführt ist, eine bestimmte Bedeutung. Er wird nämlich auf eine Relation zu einem Summationsphänomen von bestimmtem Umfang reduziert, indem er sich als „Funktion des inneren Leitungswiderstandes desjenigen Komplexes von organischer Materie darstellt, welcher das Summationsphänomen umfasst, auf das er sich bezieht“ (III. 108f.). Da auch innerhalb jeder einzelnen Zelle noch ein gewisser innerer Leitungswiderstand vorhanden sein wird, der von Reizen unterhalb einer gewisssen Grösse nicht überwunden wird, so werden wir auch von einer Zellenbewusstseinsschwelle reden können. Nur bei den einfachen Uratomen fällt jeder Grund zur Annahme einer Empfindungsschwelle weg, denn da sie eben einfach sind, so kann es hier auch keinen inneren Leitungswiderstand geben. (II. 60—64; III. 106ff.; Mod. Psych. 285f.; vgl. auch: „Fechners Universalbew.“ in der „Sphinx“ 1891, Juniheft 321—330; Gesch. der Metaph. II. 263—270.)

b) Äusseres Individuum und Bewusstseinsindividuum.

Auch das höhere Bewusstseinsindividuum stellt sich hiernach als eine Ineinanderschachtelung oder einen Stufenbau von Bewusstseinsindividuen höherer und niederer Ordnungen dar, auf deren

unterster Stufe sich das Atombewusstsein, auf deren oberster Stufe sich das Bewusstsein des Gehirns befindet. Nur wo ein äusseres Individuum vorhanden ist, kann es ein Bewusstseinsindividuum geben, aber nicht in jedem äusseren Individuum braucht ein Bewusstseinsindividuum zu stande zu kommen, da dies vielmehr von der Güte der Leitung zwischen den verschiedenen materiellen Individuen abhängt. Wie es falsch ist, einen Krystall oder einen Berg ein Individuum zu nennen, da ein zusammengesetztes Ding, wie wir früher gesehen haben, nur dann Individuum heissen kann, wenn es Organismus ist, so haben unorganische Massen ohne äussere Individualität selbstredend auch keine Bewusstseinsindividualität, trotzdem ihre Komponenten, die Atome, eine solche haben, weil diese aus Mangel an verbindender Leitung in atomistischer Zersplitterung auch hinsichtlich ihrer Bewusstseine bleiben, aber nie zu einer höheren Einheit gelangen. Es hat also keinen Sinn, von der Seele eines Berges, eines Krystalls u. s. w. zu reden. Allein keineswegs braucht jedem äusseren Individuum höherer Ordnung auch ein Bewusstseinsindividuum derselben Ordnung zu entsprechen, da die Leitung zwischen seinen konstituierenden Momenten möglicher Weise nicht ausreicht, um die Innerlichkeit derselben zur gemeinsamen Innerlichkeit des höchsten Individuums zu verknüpfen. Ist schon im Tiere der Verkehr zwischen den verschiedenen Nervencentren, obwohl durch Nervenstränge vermittelt, höchst mangelhaft und die Bewusstseinseinheit faktisch nur für sehr durchgreifende Erregungen vorhanden, so ist dieses noch viel mehr der Fall bei der Pflanze. Mit der Bewusstseinseinheit von zwei benachbarten Staubgefässen ist es jedenfalls noch unendlich viel dürftiger bestellt, als mit der von Hirn und Ganglien im Menschen. Eine genügend treue und starke Leitung wird immer nur zwischen ganz nahe aneinanderliegenden Pflanzenteilen bestehen können. „Ich möchte," sagt Hartmann, „nicht behaupten, dass man von dem einheitlichen Bewusstsein einer Blüte sprechen darf, vielleicht kaum von dem eines Staubfadens" (II. 95). Die Pflanze braucht aber auch eine solche Einheit des Bewusstseins nicht, wie das Tier; sie braucht keine Vergleiche anzustellen und braucht nicht über ihre Handlungen zu reflektieren. Sie braucht sich nur den einzelnen Empfindungen hinzugeben und dieselben als Motiv für die Eingriffe des Unbewussten auf sich wirken zu lassen.

dann haben diese ihren Zweck erfüllt, und dies leisten Empfindungen mit getrenntem Bewusstsein ebenso gut, wie solche mit einheitlichem Bewusstsein (II. 148 ff.).

c) Die psychische und metaphysische Bedingung der Bewusstseinseinheit.

Wir haben bisher das Individualbewusstsein höherer Ordnung als ein Summationsphänomen aus Individualbewusstseinen niederer Ordnung angesehen. Allein schon die Bedingtheit desselben durch das äusserliche organische Individuum drängt uns auch hier, wie bei dem letzteren, die Frage auf, ob wir es bei dem höheren Individualbewusstsein mit einem blossen Summationsphänomen zu thun haben, oder ob wir annehmen müssen, dass zu seinem Zustandekommen noch andere höhere Funktionen des Alleinen hinzukommen, als diejenigen, die es in den Atomen äussert. Zunächst ist klar, dass ohne die Annahme einer übergreifenden metaphysischen Einheit die Verschmelzung mehrerer Individualbewusstseine in ein höheres Bewusstsein überhaupt nicht möglich ist. Denn die Leitung, d. h. die Möglichkeit der Übertragung des Bewegungszustandes, ist zwar Bedingung für die Konkreszenz der getrennten Empfindungen zu einem einheitlichen Bewusstsein, ohne welche keine Beeinflussung möglich wäre, aber sie ist doch nicht vollständige oder zureichende Ursache derselben, da auch so noch die alterierte Empfindung des einen Atoms nach wie vor von der Empfindung des alterierenden Atoms gesondert bleibt. Das Summationsphänomen des einheitlichen Bewusstseins wird erst dann verständlich, wenn der metaphysische Hintergrund, auf welchem die bewusste Empfindung entworfen wird, nicht mehr ein atomistisch zersplitterter, sondern ein einheitlicher ist, nämlich das Eine Unbewusste, welches sich nur funktionell (als viele Atomkräfte und Atomempfindungen) in die Vielheit begeben hat. Dieses ist also die notwendige metaphysische Bedingung der Bewusstseinseinheit (III. 120).

Nun ist aber die Einheit des Bewusstseins nicht bloss eine innerliche, sondern auch eine in der Sphäre der Individuation gelegene. Die materielle Leitung aber ist ersteres nicht, die Einheit der absoluten Substanz letzteres nicht. Beide sind allerdings notwendige Bedingungen für die Entstehung des

einheitlichen Individualbewusstseins, aber sie erschöpfen die notwendigen Bedingungen für die Entstehung desselben nicht. „Es gehört drittens dazu als Hauptbedingung eine funktionelle psychische Einheit, wie das organisierende Prinzip oder der Träger des Individualzweckes sie bietet, denn diese erst ist innerlich und zugleich noch in der Sphäre der Individuation belegen“ (III. 125 f.). Die Annahme einer blossen einheitlichen Wand, die still hält und nur dadurch zum Zustandekommen der von ihr aufgefangenen Bilder mitwirkt, dass sie da ist, und zwar als Eine und ganze da ist, eine solche reine Passivität des Alleinen genügt nicht, um die Einheit des höheren Individualbewusstseins zu erklären. Vielmehr setzt die Perzeption eines Individualbewusstseins höherer Ordnung ausser den zu perzipierenden Empfindungen der umspannten Individualbewusstseine niederer Ordnung notwendig noch eine einheitliche unbewusstpsychische Funktion voraus, welche die niederen Bewusstseinsinhalte in dem Brennpunkte des einen sie umspannenden Bewusstseins vereinigt. Dass diese Funktion, welche die einheitliche Perzeption des Bewusstseins in mir bewirkt, eine Funktion des Alleinen ist, ist ebenso selbstverständlich, wie, dass sie eine numerisch und zum Teil auch inhaltlich verschiedene ist von derjenigen Funktion, welche die entsprechende Perzeption in einem andern Menschen erzeugt. „Alle menschlichen Bewusstseine also ruhen so gut, wie alle Atombewusstseine, schliesslich auf der einen Wand des Absoluten oder sind Funktionen des Einen absoluten Subjekts; aber erstens ist letzteres in diesen Funktionen keineswegs passiv, sondern aktiv, und zweitens sind seine bezüglichen Thätigkeiten nicht Thätigkeiten seiner als Absoluten, sondern fallen schon in die Sphäre der Individuation hinein, so gut wie die Kraftäusserungen oder die individuellen organisierenden Funktionen. Ihre Individualisierung besteht in allen Fällen darin, dass sie sich auf konkrete Gruppen bestimmter Atome beziehen.“ (III. 127; Mod. Psych. 288—292.)

5. Das Unbewusste als die Wurzel des Daseins und Bewusstseins.

Nicht als Alleines also, sondern nur als Träger der hinzukommenden Funktion ist das Unbewusste Prinzip der Be-

wusstseinseinheit. Das ist das gleiche Resultat auf der Seite der Innerlichkeit oder des Bewusstseins, das wir früher auf der Seite der materiellen Äusserlichkeit oder des Daseins gefunden haben. Hiernach können wir nicht mehr darüber im Zweifel sein, dass Dasein und Bewusstsein oder Natur und Geist nicht in irgendwelchem Kausalverhältnis zu einander stehen, als ob die Natur ein Produkt des Geistes wäre, wie der erkenntnistheoretische Idealismus annimmt, oder der Geist ein Produkt der Natur, wie der Materialismus behauptet. Vielmehr sind beide nur Erscheinungssphären aus der gemeinsamen metaphysischen Wurzel der Welt. Zwar ist die Natur insofern das Prius des Geistes, als das Bewusstsein erst durch die Konflikte der centrifugalen Funktionen des Alleinen zu stande kommt und mithin ein Gegeneinanderwirken getrennter Thätigkeiten voraussetzt, in deren Hemmung und Umbiegung es besteht. Allein da auch die Natur oder die materielle Äusserlichkeit nur eine objektiv-reale Erscheinung des Unbewussten darstellt, so ist die Innerlichkeit des Bewusstseins nicht eigentlich als ein Produkt der Materie, sondern vielmehr des unbewussten Geistes anzusehen, der sich gleichzeitig auch in der Materie offenbart. Auch auf diesem Standpunkte also, ebenso wie auf dem Standpunkte des Materialismus, wird die Passivität des Bewusstseins anerkannt, aber dasselbe erscheint nun nicht mehr als Accidenz der Materie, sondern als das einer immateriellen Substanz, deren anderes Accidenz die materielle Kraftäusserung ist. Das Psychische aber beschränkt sich nicht auf die Sphäre des Bewusstseins, sondern reicht tiefer als dieses, nämlich in das metaphysische Wesen selbst hinein (I. 391—396).

Hiermit wird der Streit geschlichtet, wie er neuerdings auf psychologischem Gebiete entbrannt ist zwischen den Anhängern Fechners, welche das Verhältnis der bewusstseelischen zu den körperlichen Vorgängen im Sinne des psychophysischen Parallelismus auffassen, und denjenigen Lotzes, die eine Wechselwirkung zwischen beiden annehmen. Diese haben recht, an der Wechselwirkung festzuhalten und die Unstichhaltigkeit der Gründe zu behaupten, womit die Parallelisten dieselben bekämpfen; aber sie haben darin unrecht, diese Wechselwirkung für eine unmittelbare zu halten, dem Bewusstsein bei ihr eine

thätige Rolle zuzuweisen und den Parallelismus auch als Ergebnis der Wechselwirkung zu bestreiten. Die Verteidiger des Parallelismus haben wiederum darin recht, ihn als Thatsache zu behaupten, die unmittelbare Wechselwirkung zwischen beiden Gebieten und die Thätigkeit des Bewusstseins zu leugnen; aber sie haben unrecht darin, dass sie die dritte unbewusste, immaterielle Thätigkeit, die beiden Erscheinungsweisen zu Grunde liegt, aus ihrem Gesichtskreis ängstlich verbannen, ihre Vermittelung bei der Wechselwirkung verkennen und den durch sie vermittelten Parallelismus für einen unmittelbaren Ausfluss des einheitlichen Wesens ansehen. In dem umfangreichsten und bedeutendsten Abschnitte seiner „Modernen Psychologie" hat Hartmann den psychophysischen Parallelismus sehr eingehend behandelt, die Gründe für und wider denselben aufs Sorgfältigste geprüft und seine eigene vermittelnde Hypothese des absolut Unbewussten als die einzige Möglichkeit dargethan, um das Verhältnis von Leib und Seele zu erklären, ohne auf der einen Seite den absurden Konsequenzen des psychophysischen Parallelismus, auf der anderen den reaktionären und psychologisch unhaltbaren Behauptungen der Gegner dieser Ansicht zu verfallen. (Mod. Psychol. 317—422.)

6. Das Wesen der Seele.

a) Seele (Geist) und Materie.

Es ist also ein und dasselbe Band, welches die äussere organische Individualität mit der inneren psychischen zusammenschliesst und damit die organisch-psychische Individualität als reale lebendige und konkrete Einheit herstellt. Dieses Band, das jenseits der Materie, wie jenseits des Bewusstseins liegt, diese lebendige Quelle, aus der die Gesetzmässigkeit des materiellen und bewusstgeistigen Geschehens in ewig neu gesetzter harmonischer Übereinstimmung entströmt, ist dasselbe, was wir früher als die Seele des Individuums bezeichnet und als die Gesammtheit der auf einen Organismus gerichteten Funktionen des Absoluten begriffen haben. Die Seele im weitesten Sinne ist demnach identisch mit der Natur, sofern man unter der letzteren die Gesammtheit der centrifugalen Funktion des Abso-

luten versteht. Im engeren Sinne aber ist die Seele die Gesammtheit der höheren, zu den Atomkräften auf den verschiedenen Stufen der Individualität hinzukommenden Funktionen des Unbewussten. Die Seele in diesem engeren Sinne ist identisch mit der geistigen Natur des Individuums, des Archons oder der Centralmonade, d. h. der unbewussten Geistesthätigkeiten im Individuum, welche durch ihre hinzugebrachte höhere Naturgesetzlichkeit den Prozess des organischen Lebens, sowie den Inhalt des Bewusstseins bestimmen. Ihr gegenüber steht die materielle Natur des Individuums, und diese ist nichts Anderes als die Summe der Atomkräfte, deren räumliche Wirkungsrichtungen sich in einem Punkte, dem Kraftcentrum, schneiden, und welche dem Gesetze der Erhaltung der Kraft unterstehen.

Es ist klar, dass bei dieser Auffassung des Verhältnisses zwischen Seele (Geist) und Materie das alte Problem, wie beide auf einander wirken können, nicht mehr besteht. Denn der Unterschied zwischen ihnen ist ja kein wesentlicher, sondern liegt nur in ihrer ideellen Naturgesetzlichkeit, und zwar in der höheren und niederen Stufe der Gesetzlichkeit oder Idee, die den Inhalt des Willens oder der Kraft ausmacht. Es ist aber auch ebenso klar, dass bei dieser Auffassung von einer Unsterblichkeit der Individualseele nicht die Rede sein kann. Die Seele ist teilbar, wie die Zerschneidung niederer Tiere, deren jedes Stück eine ganze Individualseele behält, die künstliche Vereinigung zusammenpassender Teilstücke von verschiedenen, aber gleichartigen Individuen, die Zellteilung, Knospung, Kopulation von Keimzellen, sowie die geschlechtliche Fortpflanzung zeigt. Als teilbar aber ist sie weder Substanz, noch Subjekt, sondern eben nur Funktion und folglich auch nicht unvergänglich (II. 481, 157 f., 205–209; Kategor. 515 f.). Die Philosophie des Unbewussten schreibt demnach die Konstanz für die Dauer des Weltprozesses, welche die Voraussetzung für die Konstanz der Naturgesetze bildet, nur den Individuen unterster Ordnung, den Atomen, zu, in deren gesetzmässigem Zusammenwirken die höheren Individualitätsstufen ihre natürliche Basis und teleologische Vermittelung finden. Die individualisierten Strahlenbündel des Alleinen jedoch, welche auf die Zusammen-

fassung der Individuen niederer zu solchen höherer Ordnung gerichtet sind, also einerseits das aktive organisierende, andererseits das rezeptive psychische Centrum für die höhere Individualitätsstufe bilden, diese betrachtet sie bloss als „funktionelle Individualisationen ad hoc, welche keinen über die Lebensdauer des organischen Kombinationsresultates hinausgehenden individuellen Bestand haben" (III. 126).

b) Seele und Bewusstsein (Ich).

Nach der Ansicht der bisherigen Philosophie ist, ihrem kartesianischen Standpunkte gemäss, die Seele mit dem Bewusstsein identisch. Nach Hartmann dagegen ist die Seele selbst ein Unbewusstes, das Bewusstsein jedoch nur ein passiver Reflex der unbewussten Seele, ein Licht, das höchstens nur die Oberfläche der seelischen Produktivität erhellt, aber keineswegs in die Tiefe dieser Produktivität hinabreicht und selbst ohne alle Thätigkeit ist. Alles wirkliche Geschehen in der Seele also ist unbewusst, während das Bewusstsein nur vereinzelte Bruchstücke der seelischen Wirksamkeit erfasst und nur durch die ungeheuerlichste aller Selbsttäuschungen dahin gelangt, sich selbst für den Produzenten und das thätige Subjekt seines jeweiligen Inhalts anzusehen. Am wenigstens ist daher nach Hartmann die Seele das Selbstbewusstsein oder Ich, wie dies die meisten Philosophen seit Descartes behauptet haben; denn „das Selbstbewusstsein ist nur ein spezieller Fall der Anwendung des Bewusstseins auf ein bestimmtes Objekt, nämlich auf die supponierte innere Ursache der Geistesthätigkeit, welche mit dem Namen Subjekt bezeichnet wird; nicht das thätige Subjekt selbst wird im Selbstbewusstseinsakte zum Bewusstseinsinhalt oder Bewusstseinsobjekt, sondern nur die vermittelst der Kategorie der Kausalität aus der Thätigkeit des Subjekts rückwärts erschlossene Vorstellung des Subjekts wird zum Objekt des Bewusstseins. Das thätige Subjekt selbst bleibt dem Bewusstsein ebenso sehr direkt unerreichbar, wie das äussere Ding an sich, dem es als inneres Ding an sich korrespondiert; jeder Glaube an eine unmittelbare Selbsterfassung des Ich im Selbstbewusstseinsakte beruht auf der nämlichen Selbsttäuschung, wie der naiv-realistische Glaube an unmittelbare Bewusstseins-

erfassung des unabhängig vom Bewusstsein seienden Dinges an sich" (II. 29 f.).

Das Ich ist „die Wiederspiegelung der Form meines Bewusstseins selbst in dem Inhalt meines Bewusstseins" (Kategor. 501); es ist „inhaltliches Bewusstsein der einheitlichen Bewusstseinsform". Die Individualseele dagegen ist als solche unbewusst und sie ist sich auch der eigenen Unbewusstheit unbewusst. „Das Ich ist das Resultat der Abstraktion aus Bewusstseinsvorgängen, die ihrerseits wieder das Resultat unbewusster seelischer Funktionen sind: die Seele ist die Einheit der unbewussten psychischen Funktionen, aus denen neben anderen Ergebnissen auch das Ich entspringt. Das Ich ist der Brennpunkt des Spiegels, in welchem die Strahlen der psychischen Funktionen sich vereinigen; die Seele ist die einheitliche Totalität der Strahlen, die auf den Spiegel treffen. Das Ich erscheint als einfache Einheit, weil es punktuell zusammengezogen ist; die Seele dagegen ist eine in sich mannigfaltige Einheit, weil sie eine Vielheit von Funktionen umspannt. Die Seele der Individuen höherer Ordnung hat zwar ein Ich, aber sie ist nicht ein Ich, sondern das unbewusste Prius des Ich: sie kommt im Ich nicht zu sich selber, sondern nur zu einer subjektiv-idealen Erscheinung ihrer selbst" (ebd. 510 f.).

c) Seele und Leib.

Wir haben vorher unter der Seele im engeren Sinne die geistige Natur eines Individuums, d. h. die Gesammtheit der organisierenden Funktionen verstanden, welche zur materiellen Natur, den Atomkräften, hinzukommen. Es giebt aber noch eine andere Bedeutung des Wortes Seele, und diese wird in der Regel gemeint, wo die Seele dem Leibe gegenübergestellt wird. Alsdann nämlich versteht man unter der Seele das Individuum höherer Ordnung, insofern es nicht nach Seiten seiner materiellen Zusammensetzung, sondern nach Seiten seiner einigenden (organisatorischen) Wirksamkeit aufgefasst wird. In diesem Falle ist der Leib die Gesammtheit der Individuen niederer Ordnung, sofern sie zwar als schon organisierte, d. h. zum Individuum höherer Ordnung verbundene, aber abgelöst von der sie vereinigenden, centralisierenden, organisierenden Funktion

betrachtet wird. Die Seele in diesem Sinne ist also die individuierende Thätigkeit höherer Ordnung, der Leib die Summe der individuierenden Thätigkeiten niederer Ordnung (Kategor. 399). Es ist nun klar, dass es vor allem jene hinzukommende unbewusst-psychische Funktion höchster Ordnung ist, die als transcendentes Korrelat das Ich aufgefasst wird. Wohl umfasst die Gesammtheit der unbewusst-psychischen Funktionen, die den Inhalt des höchsten Centralbewusstseins bestimmen, noch mehr als diese psychische Intellektualfunktion höchster Ordnung, nämlich auch diejenige der niederen Ordnungen; aber davon weiss unser Bewusstsein in der Regel nichts und beschränkt deshalb unwillkürlich die Seele oder das transcendente Korrelat des Ich auf jene erstere. Das Ich ist also gar nicht einmal eine vollständige Abspiegelung oder subjektiv-ideale Erscheinung der Seele, sondern immer nur der subjektiv-ideale Einheitspunkt derjenigen unbewusst-psychischen Funktionen, die einen über der Schwelle liegenden Bewusstseinsinhalt im Centralbewusstsein formieren, während alle übrigen unbewusst-psychischen Funktionen gleichviel welcher Ordnung, die gar nicht im Centralbewusstsein reflektiert werden, vom Ich nicht abgespiegelt werden. (Kategor. 511; vgl. hierzu: „Die allotrope Kausalität" im „Archiv f. system. Phil." Bd. V. Hft. 1. 4—6; Kategor. 509—516; Mod. Psych. 287 f.)

Mit dieser Auffassung, die das Tiefste enthält, was über das Wesen des Ich und der Seele gesagt worden ist, ist die Auffassung der bisherigen Psychologie und Metaphysik überwunden. Mit ihr ist **eine neue Epoche in der Entwickelung der philosophischen Weltanschauung** eingeleitet, deren Einfluss auf alle Gebiete der Wissenschaft und des Lebens von einer noch weit grösseren Bedeutung sein muss, als derjenige, welchen **Descartes** mit seinem Cogito ergo sum bis auf den heutigen Tag ausgeübt hat. Es ist freilich vielleicht die schwerste aller Zumutungen, die jemals ein Philosoph an seine Zeitgenossen gestellt hat, mit dem Glauben an die Realität und Selbständigkeit des Ich zu brechen, viel schwerer als die Zumutung des **Copernicus** war, an die excentrische Stellung der Erde im Weltsystem zu glauben, womit wir jene Hartmannsche Ansicht schon einmal in Parallele gesetzt haben. Denn bei dieser handelte es sich doch

nur um das Aufgeben eines bloss sinnlichen Vorurteils, eines Vorurteils, das freilich durch die Tradition von Jahrtausenden geheiligt war und in der Religion seine gewaltigste Stütze hatte. Die Auffassung des Ich als einer bloss subjektiven Erscheinung jedoch hat nicht bloss die Religion und bisherige Wissenschaft nebst dem sinnlichen Vorurteile gegen sich, sondern sie findet scheinbar ihre festeste Begründung auch im Denken selbst, im sogenannten gesunden Menschenverstande, der sich auf alle Weise gegen die Ansicht auflehnt, dass sein Ich kein reales selbstthätiges Subjekt sein sollte. Nur noch einmal in der Geschichte des menschlichen Geistes ist ein Schritt von der gleichen Bedeutung und Tragweite vollzogen worden, als Platon die Unrealität der Sinnenwelt durchschaute, die den Griechen bis dahin für die einzige wahre Welt gegolten hatte, und den Schwerpunkt des Seins von der Scheinwirklichkeit der Sinne in die übersinnliche Ideenwelt verlegte. Mit diesem Schritte vollzog er den Bruch mit dem Griechentum und legte er den Keim, der als Ferment des bisherigen Geisteslebens wirken und zum Untergange der Antike führen sollte. Wir können heute noch nicht mit Bestimmtheit sagen, inwieweit auch die Philosophie des Unbewussten, wenn sie erst einmal zum lebendigen Faktor des Geisteslebens geworden sein wird, alte Vorurteile aus der Welt schaffen und morsche Tempel einreissen wird; aber soviel ist sicher, dass sie wenigstens die ganze bisherige Psychologie von Grund aus reformieren und zu einer Auffassung des Seelischen führen muss, die der Wahrheit jedenfalls viel näher kommt, als das heutige Pochen auf die Realität und Aktivität des Bewusstseins.

II. Spezielle Psychologie.

1. Das normale Seelenleben.

Die Psychologie ist nach Hartmann die Wissenschaft, welche die Ursachen und Gesetze für die Entstehung des Bewusstseins nach Form und Inhalt und für die Veränderungen des Bewusstseinsinhalts aufsucht. Sie untersucht also die Beziehungen des Bewussten und Ausserbewussten, aber nicht, wie die Erkenntnistheorie, um die Bedeutung des Bewussten in Bezug auf das

Ausserbewusste, sondern um den Einfluss des Ausserbewussten auf das Bewusste und eventuell auch umgekehrt zu ermitteln (Mod. Psychol. 30). Daraus folgt, dass es eine blosse Bewusstseinspsychologie, wie die gesammte übrige moderne Psychologie es sein will, überhaupt nicht geben kann, weil sie dasjenige Gebiet ignoriert, auf dem erst die Aufgabe der Psychologie liegt. Eine rein auf das Bewusstsein und seine unmittelbare Erfahrung beschränkte Seelenlehre bringt es nicht einmal zur systematisch geordneten Kunde, geschweige denn zur Wissenschaft, denn beide setzen ein Ordnen und Verknüpfen der Erfahrungsinhalte nach bestimmten Gesichtspunkten voraus, die als solche nicht im Bewusstsein selbst gefunden werden können, sondern zu ihr hypothetisch hinzugebracht werden müssen. Dass in der That ihr agnostischer, positivistischer Standpunkt und ihre Scheu vor dem Unbewussten der Psychologie des letzten Menschenalters verhängnisvoll geworden sind, sie zu mühseliger Unfruchtbarkeit verdammt, zur „Selbstkastration aus lauter unsachlichen Rücksichten“ veranlasst und ihr den Lebensnerv unterbunden haben, diesem Nachweis ist die „Moderne Psychologie“ gewidmet. Sie zieht aus der Kritik der Psychologie der letzten 50 Jahre „die Bilanz der modernen Psychologie“ und lässt den eigenen Standpunkt als „die vollständige, allumfassende Psychologie“, die höhere Synthese aller einseitigen psychologischen Standpunkte erscheinen, welche alle Wahrheitsmomente der letzteren organisch in sich vereinigt, ihre einseitige Unzulänglichkeit und negativen Irrtümer ausscheidet und dadurch allein im stande ist, die seelischen Erscheinungen in ihrem Grunde aufzuklären. So darf das letztgenannte Werk als die Psychologie des Hartmannschen Systems betrachtet werden. Denn wenn es auch wesentlich historisch-kritisch ist, so lässt es doch überall durch das kritische Gestrüpp die eigene Ansicht Hartmanns klar hervorleuchten und behandelt die Hauptpunkte der psychologischen Wissenschaft in einer Weise, dass man aus ihr ein deutliches Bild der Hartmannschen Psychologie gewinnt. (Vgl. zur kurzen Orientierung auch den Aufsatz über „Die moderne Seelenlehre“ in der Ztschr. „Die Woche“ 1901. Nr. 2.)

Hier kann es sich nicht darum handeln, den reichen Inhalt dieses Werkes im Einzelnen vorzuführen, sondern nur die wesent-

lichsten Züge aus der Gesammtauffassung Hartmanns hervorzuheben, wobei nicht nur die „Moderne Psychologie“, sondern auch die übrigen psychologischen Ausführungen Hartmanns, wie sie sich in seinen Schriften zerstreut vorfinden, als Unterlage dienen mögen.

a) Die drei Arten des Unbewussten.

Die gesammte übrige moderne Psychologie ist Psychologie des Bewusstseins. Die Hartmannsche Psychologie dagegen ist Psychologie des Unbewussten. In dreifacher Bedeutung wird dieser Begriff in der Psychologie von Hartmann gebraucht. Nach der ersten Bedeutung bezeichnet derselbe die ruhenden molekularen Prädispositionen der materiellen Centralorgane des Nervensystems, welche sich im Falle der Erregung durch Reize als zweckmässige Mechanismen für bestimmte Zwecke darstellen, Bewegungen bestimmter Art anregen und Bewusstseinsvorgänge in denjenigen Individualitätsstufen auslösen, für welche die Reize die Reizschwelle übersteigen. Die Gesammtheit dieser Dispositionen fasst Hartmann unter dem Begriffe des physiologischen Unbewussten zusammen. Dasselbe dient nicht bloss als materielle Vermittelung bei den Reflexbewegungen, der Naturheilkraft, dem organischen Bilden, den Instinkten, Gewohnheiten, Fertigkeiten und willkürlichen Bewegungen, sondern bildet auch dasjenige, was man Gedächtniseindrücke nennt, ermöglicht die Erinnerung und Vorstellungsassoziation u. s. w. (Phil. d. Unbew. III. 300 ff. 320). Von ihm verschieden ist das relativ Unbewusste. Hierunter sind, wie wir bereits gesehen haben, diejenigen psychischen Phänomene zu verstehen, die zwar für Individualbewusstseine niederer Stufen innerhalb des Organismus bewusst sind, für das oberste Central- oder Sammtbewusstsein dagegen unbewusst sind oder unterhalb der Schwelle liegen. Beide Arten des Unbewussten sind dies nur im uneigentlichen Sinne, das erste, weil es überhaupt nichts Psychisches, sondern etwas Materielles, das zweite, weil es etwas an sich Bewusstes ist. Das Unbewusste im eigentlichen Sinne ist erst das absolut Unbewusste, der Centralbegriff des Hartmannschen Systems, jene unbewusste und doch immaterielle Thätigkeit, welche die Wechselwirkung zwischen den körperlichen und

bewussten Erscheinungen vermittelt. Alle drei Arten des Unbewussten wirken, wenn auch in verschiedenem Grade, bei der Entstehung des Bewusstseinsinhalts zusammen; am allerwenigsten aber kann die absolut unbewusste Thätigkeit hierbei entbehrt werden. Der Nachweis dieser Thatsache bildet den wesentlichsten Inhalt der Hartmannschen Psychologie des Unbewussten. (Phil. d. Unb. III. 300 ff. 313 f.; Mod. Psychol. 76—78.)

b) Das Denken.

Kein Inhalt unseres Bewusstseins hat seit Descartes so entschieden als Beweis für die Bewusstheit der seelischen Thätigkeit gegolten, wie das Denken, das der Begründer der neueren Philosophie geradezu mit dem Bewusstsein gleich gesetzt und welches diese Bedeutung bis auf Hegel gehabt hat. Die empiristische Psychologie sucht alles Denken letzten Endes auf Vorstellungsassoziation zurückzuführen. Eine bewusste Vorstellung ruft die andere mit einer Art mechanischer Notwendigkeit hervor, wobei die Gesetze ihrer Verknüpfung auf die mechanische Kausalität der molekularen Hirnschwingungen zurückgeführt werden müssen. Nun giebt es aber gar keinen Zustand im Bewusstsein, in welchem der Mensch nicht nur von jedem bewussten Zweck, sondern auch von der Herrschaft oder Mitwirkung jedes unbewussten Interesses, jeder Stimmung, frei ist. Das Interesse am Ziele ist es erst, was die Verschiedenheit der Ideenassoziation in den verschiedenen Fällen, die Vernünftigkeit und Zielstrebigkeit des Denkens bedingt.

Wer ist aber der Verständige, der die zweckentsprechende Vorstellung auf Antrieb des Interesses unter den unzähligen möglichen heraussucht, sodass sich mit dieser Vorstellung gerade diese bestimmte andere Vorstellung assoziiert? Das Bewusstsein ist es wahrlich nicht, denn alsdann müsste es ja das Auswählbare bei seinem eigenen Lichte besehen können, was es bekanntlich nicht kann, da nur das schon Ausgewählte aus der Nacht des Unbewusstseins hervortritt. Das Bewusstsein würde als solches im absolut Finstern tappen, könnte also unmöglich zweckmässig wählen, sondern nur zufällig herausgreifen. Jener Unbekannte wählt aber in der That zweckmässig, nämlich den Zwecken des Interesses gemäss. „Nach der Psychologie,

17*

die nur bewusste Seelenthätigkeit kennt, liegt hier ein offener Widerspruch vor. Denn die Erfahrung bezeugt, dass eine zweckmässige Auswahl der Vorstellungen vor der Entstehung stattfindet und leugnet, dass das Bewusstsein diese Auswahl vornimmt" (I. 247). Nach Hartmann ist es eine Reaktion des Unbewussten auf das Interesse des bewussten Willens, wodurch die zweckentsprechende Vorstellung ausgelöst und über die Schwelle des Bewusstseins emporgehoben wird. „Wenn ein Erfolg erzielt werden soll, muss sich die rechte Vorstellung zur rechten Zeit aus dem Schatze des Gedächtnisses willig darbieten, und dass es eben die rechte Vorstellung sei, welche eintritt, dafür kann nur das Unbewusste sorgen; alle Hilfsmittel und Kniffe des Verstandes können dem Unbewussten nur sein Geschäft erleichtern, aber niemals es ihm abnehmen" (ebd.).

Alles kommt darauf an, dass Einem die rechte Vorstellung im rechten Moment einfällt: das gilt nicht bloss vom sinnlichen Vorstellen und der künstlerischen Konzeption, sondern es gilt vor allem auch vom abstrakten Denken. Bekanntlich versteht man unter Denken im engeren Sinne das Teilen, Beziehen und Vereinen der Vorstellungen. Durch das Teilen, d. h. das räumliche und zeitliche Zerschneiden oder abstrahierende Teilen der sinnlichen Einzelvorstellungen, werden die sogenannten Begriffe gebildet. In welcher Weise man diese Teilung ausführt oder welche Teilstücke man zu einem Begriffe zusammenfügt, hängt auch hier von dem Zwecke ab, zu welchem man sie braucht. Immer aber müssen die Schnitte so geführt werden, dass man von allen Einzelvorstellungen nur das Gleiche übrig behält und die ungleichen individuellen Reste fallen lässt. Auch hier also handelt es sich darum, dass Einem bei den vielen Einzelnen die Vorstellung des allen gemeinsamen gleichen Stückes einfällt, und dieses ist auch hier nicht möglich, ohne ein Interesse am Begriff. Dass der Gebildete soviel reicher an Begriffen ist als der Ungebildete, liegt einzig und allein an diesem Interesse, wie es durch Erziehung und Lehre eingeflösst wird.

Allein das blosse Interesse ist auch hier nur die Bedingung, aber nicht die zureichende Ursache für das Finden des Begriffes. Das erste Aufleuchten des Begriffes kann gleichfalls nur durch

eine zweckmässige Reaktion des Unbewussten auf diesen Antrieb des Interesses zu stande kommen. Darum kann man auch Niemanden einen Begriff direkt lehren. Man kann ihm wohl beim Abstrahieren durch Angabe recht vieler sinnlicher Einzelner und Ausschliessung anderer ihm schon bekannter Begriffe u. s. w. behilflich sein; aber finden muss er ihn zuletzt doch selbst. Bekanntlich bestehen die grössten Erfindungen der theoretischen Wissenschaften oft bloss im Finden eines neuen Begriffs, in der Erkenntnis eines bisher unbeachtet gebliebenen gemeinsamen Stückes in mehreren anderen Begriffen, z. B. die Entdeckung des Begriffes Gravitation durch Newton. Nur weil die Bildung und das Finden der Begriffe ein unbewusster Prozess ist, der auf den Antrieb des Interesses erfolgt, erklärt es sich, dass die meisten Menschen, obschon ihnen die gleichen Einzelvorstellungen gegeben sind, nicht zu dem gleichen, ja, vielfach überhaupt nicht zum Begriff gelangen. Handelte es sich hierbei um einen bewussten und freiwilligen Akt, so wäre gar nicht einzusehen, warum Millionen von Menschen die gleichen Einzelvorstellungen anstarren, und nur Ein genialer Kopf endlich den Begriff erfasst.

Kommt der Begriff durch das Ausscheiden eines Stückes zu stande, das vielen gegebenen Vorstellungen gemeinsam (gleich) ist, so setzt die Begriffsbildung den Begriff der Gleichheit voraus, vermöge dessen das Gemeinsame erst erkannt wird. Nun kann aber die Gleichheit weder in den Dingen, noch in den Wahrnehmungen der Dinge als solchen liegen, muss folglich erst von der Seele selbst geschaffen werden. Auf der anderen Seite kann aber die Seele auch nicht willkürlich zwei Vorstellungen für gleich oder ungleich erklären, sondern nur dann, wenn dieselben, abgesehen von Zeit und Ort, identisch sind. Dies identische Stück beider Vorstellungen muss die Seele begrifflich ausscheiden. Sollte aber dieser ganze Prozess im Bewusstsein vollzogen werden, so müsste die Seele, um das bei den Vorstellungen gemeinsame gleiche Stück ausscheiden zu können, den Begriff der Gleichheit schon besitzen, um zu ihm zu gelangen, was ein Widerspruch ist. „Es bleibt also, da jede Menschen- und Tierseele diesen Begriff wirklich hat, nichts als die Annahme übrig, dass dieser Prozess sich in seinem Hauptteile unbewusst vollzieht und erst das Resultat als Begriff der

Gleichheit oder als Urteil: „A und B sind gleich" ins Bewusstsein fällt" (I. 265). In der That ist auch das Merkmal des Bekanntseins, das von der Gleichheit abhängt, und worauf die Fähigkeit der Erinnerung beruht, durch einen so ungeheuren Apparat von komplizierter Überlegung bedingt, dass dieser Prozess sich ganz unmöglich in den Zeiten der Kindheit von Tier und Mensch, wo jene Begriffe sich erst bilden, im Bewusstsein selbst vollzogen haben kann. Setzen doch auch alle hierbei angewandten Schlüsse die Fähigkeit, die Vorstellungen als bekannt anzuerkennen, schon voraus! Und dabei ist auch die Gewissheit des Bekanntseins, welche die Erinnerung bei nicht zu grosser Zwischenzeit beider Eindrücke bietet, eine so grosse und tritt sie so momentan hervor, wie es bei jenem künstlichen Gebäude von Hypothesen und Analogien bewusstermassen niemals möglich wäre.

Dasselbe, wie von der Gleichheit, gilt von der Kausalität. Zwar können wir die letztere logisch entwickeln, nämlich aus der Wahrscheinlichkeitsrechnung, d. h. wir können die Wahrscheinlichkeit zeigen, dass diese oder jene Erscheinung von diesen oder jenen Umständen verursacht sei; allein das ist nicht die Art, wie Kinder und Tiere zum Kausalbegriffe kommen. Und doch giebt es keine andere Art, über den Begriff der blossen Folge hinaus zu dem der notwendigen Folge oder Wirkung zu gelangen; folglich muss auch dieser Prozess im Unbewussten vor sich gehen, und der Begriff der Kausalität als sein fertiges Resultat ins Bewusstsein treten. Es würde zu weit führen, den gleichen Nachweis auch für die übrigen Beziehungsbegriffe, wie Einheit, Vielheit, Negation, Disjunktion u. s. w. zu liefern. Auch sie lassen sich sämmtlich logisch diskursiv entwickeln, aber diese Entwickelungen sind alle so fein und zum Teil so kompliziert, dass sie ganz unmöglich im Bewusstsein der Wesen vollzogen werden können, die diese Begriffe zum ersten Male bilden; darum treten auch sie als etwas Fertiges vor das Bewusstsein.

Wenn es nun also unmöglich ist, diese Begriffe von aussen zu erhalten, und sie vielmehr selbst gebildet werden müssen, so ist damit ihre Apriorität behauptet. Wenn andererseits solche Bildungsvorgänge im Bewusstsein gar nicht Platz greifen können, sondern diesem die Resultate als etwas Fertiges

gegeben werden, so liegt darin ihre **Aposteriorität** ausgesprochen. Alles wahrhaft Apriorische ist demnach ein vom Unbewussten Gesetztes, das nur als Resultat ins Bewusstsein fällt. „Insofern es das Prius des Gegebenen, des unmittelbaren Bewusstseinsinhalts, ist, insofern ist es noch unbewusst; indem das Bewusstsein auf den vorgefundenen Inhalt reflektiert und aus demselben auf das ihn erzeugende Prius zurückschliesst, erkennt es a posteriori das unbewusst wirksame Apriorische" (268). Mit dieser Auffassung ist nicht bloss der unkritische Empirismus, der das Apriorische im Geiste verkennt, sondern auch der ebenso unkritische spekulative Dogmatismus überwunden, der nicht einsieht, dass auch das Apriorische nur a posteriori erkennbar ist.

Was schliesslich das Vereinen der Vorstellungen anbetrifft, so ist dasselbe beim abstrakten Denken entweder ein Zusammensetzen von Begriffen zu einer einheitlichen Vorstellung, wie beim Bilden von Definitionen, oder ein Vereinen von Begriffen zu Urteilen oder ein solches von Urteilen zu Schlüssen. Bekanntlich kann ein Subjekt viele Prädikate annehmen, ein Untersatz viele Obersätze haben, aus denen er gefolgert werden kann. Welches Prädikat aber gerade passt, und welche Obersätze anzunehmen sind, das hängt auch hier von dem Zweck oder dem Ziele ab, das bei der Vereinigung erstrebt wird. Dabei kommt alles auf das Auffinden des passenden Obersatzes an. Ist dieser gefunden, so ist auch sofort der Schlusssatz im Bewusstsein, d. h. es handelt sich darum, unter denjenigen allgemeinen, im Gedächtnis aufbewahrten Sätzen, mit dem der gegebene Fall sich als Untersatz verbinden lässt, gerade den Einen ins Bewusstsein zu rufen, welcher gebraucht wird, also z. B., wenn bewiesen werden soll, dass in einem gleichschenkeligen Dreieck die Winkel an der Grundlinie einander gleich sind, den allgemeinen Satz, dass in jedem Dreieck gleichen Seiten gleiche Winkel gegenüberliegen.

Nun kommen wir (mit Ausnahme der Mathematik) zu den allgemeinen Obersätzen durch **Induktion**, indem aus einer grösseren oder geringeren Anzahl wahrgenommener besonderer Fälle die allgemeine Regel mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit abgeleitet wird. Diesen Übergang vom Besonderen auf das Allgemeine aber vollziehen wir, weil wir ohne allgemeine Regeln im Leben ganz ratlos wären, da wir nicht wüssten, ob

die Erde unseren nächsten Schritt aushält oder das Boot uns das nächste Mal wieder auf dem Wasser tragen wird. Auch dies also ist ein glücklicher Einfall, der durch die Dringlichkeit des Bedürfnisses hervorgerufen wird. Denn in den besonderen Fällen liegt nicht das Mindeste, was zu ihrer Zusammenfassung in eine allgemeine Regel hintriebe. Ein solcher glücklicher Einfall aber kommt, wie wir wissen, nur durch eine Reaktion des Unbewussten auf das Interesse zustande. Aber auch der Wahrscheinlichkeitskoeffizient der induzierten allgemeinen Regeln wird durch das unbewusst Logische bestimmt, weil diese Bestimmung für das Bestehen des Menschen erforderlich ist und doch die Kräfte des unwissenschaftlichen Bewusstseins übersteigt. Der natürliche Verstand induziert instinktiv und findet das Resultat als etwas Fertiges im Bewusstsein, ohne über das Wie nähere Rechenschaft geben zu können. Das eigentliche Denken selbst aber vollzieht sich jenseits des Bewusstseins, indem es durch das menschliche Interesse und die äusseren Umstände bloss angeregt wird.

Dies bestätigt sich, wenn wir den Umstand ins Auge fassen, dass oft genug beim Denken mehrere logisch notwendige Glieder vom Bewusstsein übersprungen werden und doch fast immer das richtige Resultat eintritt. Betrachten wir daraufhin zunächst die Mathematik, so durchdringen sich in derselben bekanntlich zwei Methoden, die deduktive oder diskursive, die ihre Beweise durch stufenweise Schlussfolgerungen nach dem Satze vom Widerspruch aus zugegebenen Prämissen führt, und die intuitive, die durch intellektuelle Anschauung in Einem Blicke (momentan) das Resultat vors Bewusstsein hinstellt. Bereits Schopenhauer hat darauf hingewiesen, um wieviel grösser die Gewissheit der intuitiven mathematischen Erkenntnis ist als die der diskursiven. Während die diskursive Beweisführung bloss darlegt, dass etwas so sein muss und nicht anders sein kann, so sieht man bei der intuitiven Methode, dass es wirklich so ist, man sieht gleichsam als lebendigen Organismus von Innen, was einem durch die Deduktion bloss als Wirkung eines toten Mechanismus erscheint, man sieht so zu sagen das „Wie“ der Sache, nicht bloss das „Dass“ und fühlt sich dadurch mehr befriedigt. Bekanntlich stützen sich alle Grundsätze der Mathematik auf Intuition, weil

sie zu einfach sind, um sie noch besonders aus dem Satze von Widerspruch zu deduzieren, obschon dem nichts im Wege stände. Nun ist aber die Zahl dieser Grundsätze für helle Köpfe sehr viel grösser als für den Durchschnittsverstand. Überhaupt hängt es nur von dem Grade der Befähigung ab, wie weit man in der Mathematik mit der blossen unmittelbaren Anschauung gelangt. Wenn nun gleich die Fähigkeit der Intuition selbst die befähigtsten Mathematiker viel zu schnell im Stiche lässt, um die ganze Mathematik auf Anschauung gründen zu können, so steht doch hiernach der Möglichkeit nichts im Wege, sich einen höheren Geist zu denken, der so vollkommen Herr der intuitiven Methode ist, dass er die deduktive völlig entbehren kann. Findet sich doch auch bei Mathematikern häufig genug die Fähigkeit, in einer geordneten Schlusskette intuitive Sprünge zu machen und eine Menge Glieder geradezu auszulassen, sodass aus den Prämissen des ersten Schlusses gleich der Schlusssatz des dritt- oder fünftfolgenden ins Bewusstsein springt.

„Alles dies lässt schliessen, dass die diskursive oder deduktive Methode nur der lahme Stelzengang des bewusst Logischen ist, während die logische Intuition der Pegasusflug des Unbewussten ist, der in einem Moment von der Erde zum Himmel trägt; die ganze Mathematik erscheint aus diesem Gesichtspunkte wie ein Werkzeug und Rüstzeug unseres armseligen Geistes, der mühsam Stein auf Stein türmen muss und doch nie mit der Hand an den Himmel fassen kann, wenn er auch über die Wolken hinausbaut“ (274). Auch bei der Intuition des Unbewussten sind dieselben logischen Glieder vorhanden, nur in einem Zeitpunkt zusammengedrängt, was in der bewussten Logik nach einander folgt. Das Intuitive durchspringt gleichsam den zu durchlaufenden Raum mit Einem Satze, das Diskursive macht mehrere Schritte und braucht daher mehr Zeit als jenes. „Jedes zu-Boden-Setzen des Fusses bildet nämlich einen Ruhepunkt, eine Station, welche in Hirnschwingungen besteht, die eine bewusste Vorstellung erzeugen und hierzu Zeit brauchen. Das Springen resp. Schreiten selbst ist dagegen in beiden Fällen etwas Momentanes, Zeitliches, weil erfahrungsmässig ins Unbewusste Fallendes; der eigentliche Prozess ist also immer unbewusst, der Unterschied ist nur, ob er zwischen den bewussten Haltestationen

grössere oder kleinere Strecken durchläuft“ (ebd. f.). Es ist sonach eine optische Täuschung, dass wir das Schreiten selbst des Gedankens zu sehen wähnen, während wir nur die diskontinuierlichen Fusstapfen sich aneinanderreihen sehen (II. 494).

Aber auch ausserhalb der Mathematik, im praktischen Leben können wir das Überspringen von Schlüssen oft genug beobachten. Ohne diese Beschleunigung würde das Denken so schneckenlangsam sein, dass man bei vielen praktischen Überlegungen mit dem Resultate zu spät kommen würde. In allen diesen Fällen handelt es sich um ein Schliessen aus Gründen, die ausserhalb des Bewusstseins liegen. Eben dahin gehört auch das geistige Verdauen und Verarbeiten neuer Eindrücke und Gedanken, jener Vorgang, den Schopenhauer „unbewusste Rumination“ genannt hat, wo etwas zu unserem geistigen Eigentum wird und neue Resultate auf Grund des Vorhandenen in unser Bewusstsein treten, ohne dass wir von ihrem Zustandekommen etwas wissen. Es scheint, dass bei allen praktischen Lebensfragen das Unbewusste allemal die eigentliche und wahre Entscheidung giebt und dass die bewussten Gründe erst hinterher gesucht werden, wenn die Ansicht schon fertig gebildet ist. So erklärt es sich, dass die Menschen oft aus so schlechten Gründen so sichere Überzeugungen zu schöpfen scheinen und von diesen sich durch die besten Gegengründe so schwer abbringen lassen, weil die eigentlichen unbewussten Gründe ihnen gar nicht bekannt und daher auch nicht zu wiederlegen sind. Deshalb darf man aber die bewusste Ratiocination doch nicht geringschätzen. Gerade weil bei den Ansichten, deren wahre Begründung im Unbewussten liegt, die Verfälschung des Urteils durch Interessen und Neigungen so leicht möglich ist, ist es doppelt nötig, die subjektive Begründung ans Licht zu ziehen und mit den Resultaten diskursiv-logischer Schlussfolgerungen zu konfrontieren, da nur die letzteren im stande sind, die Objektivität unserer Erkenntnis zu garantieren. Und eben weil bei sprunghaften Schlüssen leicht Irrtümer unterlaufen, ist es dringend erforderlich, die einzelnen Glieder des diskursiven Denkens klarzustellen. Mag auch für den Augenblick das subjektive Vorurteil stärker sein, mit der Zeit gewinnt die bewusste Logik doch an Boden, und ist es nicht in Einer Generation, so ist es im Laufe vieler. („Das Unbew. im Denken“: I. 261—280.)

c) Das Wahrnehmen.

Wir sahen, dass alle abstrakten Begriffe, womit das Denken operiert, aus sinnlichen Einzelvorstellungen oder Wahrnehmungen gebildet sind; wie aber kommen die letzteren zu stande? Eine kindlich unmittelbare Anschauungsweise betrachtet die Sinneseindrücke als Bilder der Dinge, die diesen völlig entsprächen, wie das Spiegelbild seinem Gegenstande. Nun erleiden aber die Sinnesreize bei ihrem Eindringen in den Organismus so vielerlei Umwandlungen, dass zwischen den Schwingungen der Moleküle des Gehirns, in welchem die Wahrnehmung zu stande kommt, und den Schwingungsformen der äusseren Reize durchaus keine Ähnlichkeit besteht. Da der Raum als reale Daseinsform und der Raum als bewusstideale Anschauungsform absolut inkommensurabel sind und es folglich auch keine Brücke zwischen der realräumlichen Lage der empfindungerzeugenden materiellen Teile und der idealräumlichen Lage der Empfindungen giebt, wie sie in die extensive Anschauung geordnet sind, so ist die Lage der empfindenden Hirnteile für die räumliche Ordnung der Empfindungen gleichgültig. Von Einfluss auf die Beschaffenheit der entstehenden Anschauung ist einzig und allein die Art der Schwingungen, die teils von der Beschaffenheit der Centralteile, teils von der Intensität und Qualität der zugeleiteten Bewegung abhängt.

Die Frage ist nun, wie die Seele es anfängt, die qualitativen und intensiv-quantitativen Unterschiede der Empfindungen in die extensive Quantität des Raumes zu übertragen. Offenbar müssen in den Empfindungen selbst die Merkmale enthalten sein, welche die Seele veranlassen, die Empfindungen gerade in dieser bestimmten Weise räumlich zu ordnen, und diese können gleichfalls nur qualitativer und intensiver Art sein. Nach Lotzes Annahme erhält die Seele beim Sehen oder Tasten durch Vermittelung des Gehirns von jeder Nervenprimitivfaser eine besondere Empfindung. Diese Empfindung ist zwar durch ihr individuelles Gepräge verhindert, mit anderen zusammenzufliessen, aber doch den anderen so ähnlich, dass es der Seele ein Leichtes ist, die in allen enthaltene gleiche Grundlage als solche zu erkennen. Vermöge dieses Systems der Lokalzeichen nun, wie

Lotze jene individuellen Unterschiede sonst gleicher Empfindungen genannt hat, ist beim Sehen die extensive Nähe und Entfernung der Punkte des Retinabildes von einander in qualitative Unterschiede der entsprechenden Empfindungen umgewandelt. Damit aber ist der Seele ein Material geliefert, welches, wenn sie einmal selbstthätig dieses System qualitativer Unterschiede in ein System räumlicher Lagenverhältnisse zurückverwandelt, sie zwingt, jeder Empfindung im räumlichen Bilde den ihrer qualitativen Bestimmtheit entsprechenden Platz anzuweisen. Allein, dass sie dieselben gerade in räumlicher Weise ordnet, dass ist aus der blossen Natur der Empfindungen selbst nicht abzuleiten, sondern kann nur das Resultat einer schöpferischen Synthese sein, ohne welche die Empfindungen, da sie eben bloss qualitativ und intensiv verschieden sind, niemals zur extensiven Ausbreitung in eine einheitliche Wahrnehmung gelangen könnten.

So haben Kant und Schopenhauer recht, dass die Raumform etwas von der Seele zu den Empfindungen Hinzugefügtes ist. Aber nicht deshalb ist die Raumanschauung a priori, weil dieselbe, wie Schopenhauer meint, bloss eine in der Organisation des Gehirns gelegene Prädisposition ist, sondern der einzige Grund für die Annahme der Apriorität der Raumanschauung ist die Unmöglichkeit, dieselbe durch blosse Hirnfunktion entstanden zu denken. Dass eine durch Vererbung gesteigerte Prädisposition für die vielseitigere und verfeinertere Durchbildung der raumerzeugenden Empfindung im Gehirn vorhanden ist, ist zweifellos. Aber diese betrifft eben nur das Material, welches die unbewusste Seele zur Raumsetzung anregt und das Wie der Raumanschauung im Einzelnen bestimmt. Keinesfalls jedoch kann dieselbe der Seele den spontanen Akt der räumlichen Ausbreitung des qualitativ geordneten Materials, d. h. die selbstthätige Rekonstruktion der Räumlichkeit ersparen, sondern nur erleichtern und deren Inhalt im Einzelnen bereichern. Dass aber die Seele überhaupt die Summe qualitativ verschiedener Empfindungen in ein extensiv räumliches Bild verwandelt, dafür ist der Grund nicht physiologischer, sondern teleologischer Art, „weil eben erst durch diesen wunderbaren Prozess die Seele sich die Grundlage zur Erkenntnis

einer Aussenwelt schafft, während sie ohne Raumanschauung nie aus sich heraus könnte“ (I. 297). Als teleologischer Prozess, ist derselbe als eine Instinkthandlung, d. h. als eine Zweckhandlung ohne Zweckbewusstsein, anzusehen; als solche aber ist das Raumsetzen in der Anschauung des Individualbewusstseins eine Thätigkeit des Unbewussten, welches formell eine und dieselbe Funktion vollzieht, indem es hier in der subjektiv-idealen Sphäre die qualitativ bestimmten Empfindungen zur räumlichen Anschauung extendiert und dort in der objektiv-realen Sphäre die Vielheit der zu schaffenden Individuen in der unbewussten Vorstellung in räumlich unterschiedenen Verhältnissen konzipiert, um an ihnen dem Willen einen zu räumlichem Dasein zu realisierenden Inhalt zu geben.

Mit dem Raume pflegt die Zeit seit Kant zusammengestellt und in der gleichen Weise behandelt zu werden. Trotzdem dürfen beide nicht in einen Topf geworfen werden. Denn während der Raum in den Empfindungen als solchen noch gar nicht enthalten ist, sondern durch einen selbstthätigen instinktiven Akt der Seele erst geschaffen und zu den Empfindungen hinzugefügt werden muss, wird die Zeit aus den Hirnschwingungen unmittelbar in die Empfindung übertragen, weil sie in der Form der einzelnen Hirnmolekularschwingungen auf dieselbe Weise, wie im äusseren Reiz, enthalten ist. Sowohl räumliche, als zeitliche Bestimmungen treten somit dem Bewusstsein als etwas Fertiges, Gegebenes entgegen und werden daher mit Recht als empirische Fakta aufgenommen. „Aus diesen gegebenen konkreten Raum- und Zeitbestimmungen werden später allgemeinere abstrahiert und als letzte Abstraktion die Begriffe Raum und Zeit gewonnen, welchen als subjektiven Vorstellungen mit Recht die Unendlichkeit als negatives Prädikat zugesprochen wird, weil im Subjekte keine Bedingungen liegen, welche der beliebigen Ausdehnung dieser Vorstellungen eine Grenze setzten.“ (I. 301; 281—305; vgl. auch „Das Grundproblem d. Erk.“ 36f.; Kategor. 68—85; 107—127.)

d) Das Empfinden.

Wenn nun alle Empfindungen, wie wir gesehen haben, aus einer Reaktion des Unbewussten auf die Schwingungen der

Gehirnmoleküle zu stande kommen, so ist sicher, dass gleiche Gehirnschwingungen bei gleich organisierten Individuen die gleichen Empfindungen hervorrufen. Wie kommt es nun aber, dass die Seele auf diese Form der Schwingung gerade mit dieser Empfindung reagiert? Warum erscheint uns die Säure sauer, der Zucker süss, dieses Licht rot, jenes blau, diese Luftschwingung als der Ton A, jene als C u. s. w.? Woher mit anderen Worten die Qualität der Empfindung? Die gewöhnliche Psychologie, die das Seelische nur in der Form des Bewusstseins kennt, ist ausser stande, diese Frage zu beantworten. Sie betrachtet die Qualitäten der Empfindung als letzte, nicht weiter auflösbare Elemente des Bewusstseinsinhalts und begnügt sich damit, ihr Dasein nur einfach zu konstatieren. Die Philosophie des Unbewussten muss auch die letzten Elemente desselben, die qualitativ verschiedenen Empfindungen aus dem Wesen des Unbewussten zu begreifen suchen, ja, sie wird gerade eine der schlagendsten Bestätigungen ihrer eigenen Ansicht darin sehen, wenn es ihr gelingt, diejenigen Vorgänge aufzudecken, aus welchen die Empfindungsqualität hervorgeht. Denn damit ist bewiesen, dass das Bewusstsein, an dessen empfindungsmässiger Grundlage kein Psychologe zweifelt, nichts Selbständiges und Ursprüngliches ist, damit ist mithin die Existenz von Vorgängen hinter und jenseits des Bewusstseins dargethan und auf psychologischem Gebiete derselbe Schritt von den letzten Elementen der Wahrnehmung zu ihrem unwahrnehmbaren Grunde gethan, wie wir ihn vorher auf dem Gebiete der Naturphilosophie beim Übergange vom physischen Atom zur metaphysischen Kraftäusserung vollzogen haben.

Betrachten wir nun daraufhin die sogenannten einfachen Empfindungsqualitäten, also z. B. einen Ton ohne Obertöne, ein reines Rot, so zeigt sich zunächst, dass die Einfachheit der Empfindungsqualität keine feste Abgrenzung gegen die Zusammengesetztheit hat. Wo der Unmusikalische nur einen einzigen Klang hört, da unterscheidet der geübte Musiker deutlich die Klangfarben der verschiedenen Instrumente, die im Orchester zusammenwirken. Bekanntlich beruht die Klangfarbe selbst auf der Kombination des Grundtones mit verschiedenen Obertönen, die aber selbst nicht einfach sind, sondern sich durch geeignete Instrumente in noch einfachere Bestandteile zerlegen lassen, ja,

es ist sehr unwahrscheinlich, dass es überhaupt einfache Tonempfindungen giebt, da immer, auch durch obertonliche Töne, mehrere benachbarte Fasern des Cortischen Organs zugleich in Schwingung versetzt werden und damit ihren Beitrag zur Tonempfindung liefern. Dasselbe findet auch im Bereiche der Farbenempfindungen statt. Alle scheinbar einfachen Farbenempfindungen sind aus solchen zusammengesetzt, die, wenn auch in verschiedenem Grade, von den drei Klassen der Stäbchen und Zapfen auf der Netzhaut ausgelöst werden, ja, das Weiss ist sogar aus allen Spektralfarben, resp. aus zwei komplementären Strahlen zusammengesetzt. Dass aber auch die Geruchs-, Geschmacks- und Gefühlsempfindungen nicht einfach sind, davon kann sich jeder leicht durch Selbstbeobachtung überzeugen.

Was uns zunächst als eine einfache Empfindung erscheint, stellt sich somit bei näherer Betrachtung als eine Empfindungssynthese heraus, als eine Gruppe von Empfindungen, die so eng mit einander verschmolzen sind, dass unser Bewusstsein sie entweder gar nicht oder nur durch längere Einübung, teilweise sogar erst unter Beihilfe künstlicher Mittel in ihre Komponenten zu zerlegen vermag. Die Komponenten sind in der Empfindung wirklich enthalten, aber nicht als isolierte, sondern als aufgehobene Momente, d. h. als unselbständige Bestandteile, die nur den einheitlichen Gesammteindruck durch ihren Beitrag modifizieren, ohne dass sie als solche erkennbar wären. Dabei fallen also die Komponenten ebensowenig in dasjenige Bewusstsein, welches die Resultante für eine einfache Empfindung hält, wie die sie verknüpfende synthetische Thätigkeit. Nun ist selbstverständlich, dass die qualitativen Unterschiede der Empfindungskomplexe um so geringer werden, je tiefer wir in der Stufenleiter der Zusammensetzung hinuntersteigen. Dass aber aus qualitativer Armut in den unteren Stufen sich ein qualitativer Reichtum in den oberen Stufen durch blosse Zusammensetzung entwickelt, wird verständlich, sobald man zugleich die Unterschiede der Intensität berücksicht. Bekanntlich wird die Klangfarbe des Orchesters eine andere, je nachdem beim Spielen aller Instrumente das Piano und Forte auf die verschiedenen Instrumente verschieden verteilt ist. Hierin liegt der Beweis, dass bei völliger qualitativer Gleichheit der Komponenten qualitativ ver-

schiedene Empfindungen resultieren können, wenn eine intensive Verschiedenheit der Komponenten vorhanden ist. Die reichere Qualität jeder höheren Stufe erwächst demnach einerseits aus den in der Synthese konservierten Qualitäten und andererseits aus den in Qualität umgewandelten Intensitätsunterschieden der Komponenten, die der nächstniederen Stufe der Zusammensetzung angehören. Kann aber überhaupt ein Qualitätszuwachs aus synthetischer Umwandlung von Intensitätsunterschieden in solche der Qualität entspringen, dann hindert uns nichts, anzunehmen, dass die unterste Stufe ganz und gar ein solcher Qualitätszuwachs zur Nullqualität ist, oder mit anderen Worten, dass ihre relative Armut und Monotonie eben daher stammt, weil sie ganz allein aus dem ersten Umschlag von Intensität in Qualität entsprungen ist.

In der That beweisen schon die Töne der Insekten, das Zirpen der Grillen, das Summen der Mücken, die nur durch rythmische Stösse bei der Reibung rauher Flächen gegen einander oder beim taktmässigen Flügelschlag entstehen, die Möglichkeit eines solchen Überganges von Intensität in Qualität. Vollends aber lässt uns die Sirene, die den Ton in seine rythmischen Komponenten auflöst, diesen Übergang erkennen. Es zeigt sich dabei, dass die Komponenten Druckwahrnehmungen im Gehörsorgan sind, und da bekanntlich alle spezifischen Energien sich aus der allgemeinen Sensibilität der Nervensubstanz herausdifferenziert haben, so dürfen wir annehmen, dass auch alle spezifischen Sinnesempfindungen sich aus Komponenten entwickelt haben, die auf die allgemeine Gefühlsempfindung zurückweisen. Nun sahen wir, dass jeder höhere Organismus ein Individuum höherer Ordnung ist, das zahllose Individuen abgestufter niederer Ordnungen in sich befasst, so z. B. die Zelle die organischen Moleküle, die organischen Moleküle die chemischen Elemente, die Elemente die chemischen Atome, die chemischen Atome die Uratome. Wir sahen auch, dass die verschiedenen Stufen dieser ineinandergeschachtelten Individuen ihre eigene Empfindungsfähigkeit haben und dass die Empfindungen niederer Individualitätsstufen ihren Beitrag liefern zu dem obersten Bewusstsein. Da nun offenbar mit dem Sinken der Individualitätsstufe auch der Reichtum der Qualität sinkt, so folgt, dass die qualitativen

Empfindungsunterschiede der höheren Individualitätsstufen aus Gefühlsunterschieden der niederen Stufen hervorgehen, die bei der Entstehung der Qualität mitwirken. Da aber die Qualität auf der untersten Stufe der Individualität, bei den einfachen Uratomen, Null sein muss, so ist damit die Ableitung der Qualität aus Intensitätsunterschieden des Gefühls vollzogen. Denn die qualitätslosen Empfindungen der Uratome sind nur durch ihre verschiedenen Vorzeichen, als Lust und Unlust, gekennzeichnet und können nur noch quantitative Unterschiede zeigen.

Mit anderen Worten: die qualitativ ungefärbte Lust und Unlust ist die einfache, immer sich selbst gleiche Form, in welcher die Intensitätsunterschiede innerlich perzipiert werden. Lust und Unlust sind die beiden Formen der Urempfindung und als solche die Qualität in statu nascente. Lust und Unlust, als Urempfindung, sind noch nicht selbst Qualität, aber das Material, aus dem alle Qualität synthetisch formiert wird, der Urkeim, aus dem sie erwächst und eben deshalb von allen möglichen Formen der Intensität diejenige, welche zu dieser synthetischen Formierung der Qualität allein fähig und geeignet ist. Wie aber kommt die Synthesis der rein quantitativ bestimmten Urempfindungen zu qualitativ bestimmten Gefühlen und diese zu den verschiedenartigen Empfindungsqualitäten zu stande? Wäre der Bewusstseinsinhalt der höheren Individualitätsstufen ein blosses Summationsphänomen aus dem Inhalte der niederen Individualbewusstseine, die zu ihm zusammenfliessen, so wäre die Verschmelzung der vielen Komponenten zu qualitativ bestimmtem Resultate nur die passive Folge eines Unvermögens zur Unterscheidung und Auseinanderhaltung der Glieder. Alsdann müsste aber auch die Resultante verschwommener und unbestimmter erscheinen als die Glieder. Nun ist aber, wie wir gesehen haben, das höhere Individualbewusstsein kein blosses Summationsphänomen, sondern ein Produkt aus der Summe der niederen Individualbewusstseine und der hinzukommenden geistigen Funktionen des Unbewussten. Demnach werden wir auch die Synthese für etwas Anderes als die verknüpften Glieder, für eine aktive, zu den Komponenten hinzukommende Einheitsfunktion des Absoluten halten müssen, und damit stimmt es überein, dass die Resultante in ihrer qualitativen Einheit

bestimmter, klarer und fasslicher ist als ihre Komponenten und dass die Bestimmtheit mit dem Reichtum der Qualität zunimmt.

So ist es auch hier wieder das Unbewusste in seiner individuellen Einschränkung, das sich bei dieser Synthese der Intensitäts- oder Gefühlsunterschiede der niederen Individualbewusstseine zu den Qualitäten der höheren Stufen in logischer und teleologischer Weise äussert. Denn fehlte die Synthese, so müsste die Intensität der Komponenten, die nicht mehr gesondert perzipiert werden können, durch die Multiplikation verschwinden; das aber wäre ein Widerspruch. Um diesen Widerspruch zu vermeiden, ist die Synthese logisch notwendig. Sie ist aber teleologisch notwendig, weil das höhere Bewusstsein von der Masse der in jedem Augenblicke auf dasselbe einströmenden Reize erdrückt werden würde, wenn es alle diese gesondert perzipierte. Damit Bewusstsein ist, worauf es im Weltprozess vor allem ankommt, müssen die Intensitäten der Reize als innerliche perzipiert werden. Damit aber das Bewusstsein für höhere Leistungen fähig bleibt, muss die Intensität der Eindrücke abgeschwächt und muss ihre hemmende Wirkung für die Entfaltung höherer geistiger Anlagen beseitigt werden, und dies geschieht, indem die Intensitätsunterschiede der Gefühle in Qualitäten der Empfindung umgewandelt, synthetisch formiert oder integriert werden. (I. 301 f.; Kategor. 1—33; Mod. Psychol. 195 f.) —

Es ist klar, dass wir in dieser ganzen Auffassung nur eine Übertragung der auf dem Gebiete der äusseren Natur gewonnenen Resultate auf das bewusste Innenleben vor uns haben. Die quantitative Analyse der gegebenen subjektiv-idealen Qualitäten durch die Psychologie ist die genaue Parallele der quantitativen Analyse der vermeintlichen objektiv-realen Qualitäten durch die Naturwissenschaft. Dass alles Bewusstsein an die Bewegung materieller Elemente geknüpft und also quantitativ bedingt ist, darüber sind alle Psychologen einig. Welche Beziehung jedoch zwischen den qualitativ bestimmten Bewusstseinsinhalten und den quantitativen Prozessen der Materie besteht, und was die Qualität der Empfindungen mit den quantitativen Schwingungen der Moleküle zu thun hat, diese Frage ist bisher noch gar nicht einmal aufgeworfen worden und konnte nicht erhoben werden, da auf dem Standpunkte der Philosophie des Bewussten

die Empfindungsqualität als etwas Letztes und Ursprüngliches betrachtet werden muss. Hier hat erst Hartmann den Weg zum Verständnis des Zusammenhanges zwischen Leib und Bewusstsein gezeigt, indem er die intensive Quantität des Gefühls als das vermittelnde Glied zwischen der Empfindungsqualität und der extensiven Quantität der molekularen Schwingungsprozesse aufgezeigt hat.

Wenn irgendwo, so zeigt sich hier die Fruchtbarkeit des Prinzips des Unbewussten und überhaupt die Bedeutung und der Wert allgemeiner Prinzipien für die Auffindung und Erkenntnis empirischer Zusammenhänge. Denn während die Psychologie des Bewusstseins sich naturgemäss darin verhärten muss, die qualitative Empfindung als etwas Elementares anzusehen, hat Hartmann dieses Vorurteil zerstört einerseits auf Grund seines Prinzips der Relativität des Individualitätsbegriffes, dessen Bedeutung für die Psychologie von den Heutigen noch lange nicht genug gewürdigt ist, und andererseits seines Prinzips des Unbewussten. Die moderne Chemie beginnt erst jetzt mit der Annahme qualitativ verschiedener Elemente aufzuräumen und die letzteren als blosse verschiedene Lagerungsformen absolut qualitätsloser Uratome zu konstruieren. Man kann daraus ermessen, wie lange es noch dauern wird, ehe auch die Psychologie sich dazu entschliessen wird, die „psychische Chemie" soweit zu treiben, um die Empfindungsqualitäten in intensive Quantitäten des Gefühls zu spalten. Denn dieser Schritt setzt voraus, dass die excentrische Stellung des Bewusstseins erkannt und der Parallelismus zwischen Physischem und Psychischem, der von den heutigen Psychologen zwar behauptet, aber nicht durchgeführt wird, als die doppelseitige Erscheinung eines höheren Dritten anerkannt ist, das als solches weder Materie, noch Bewusstsein, sondern eben nur — das Unbewusste sein kann.

Inzwischen ist seine Ableitung der Qualität aus Quantitäten, wie sie in der „Kategorienlehre" dargelegt ist, eine der grössten Leistungen Hartmanns, eine Leistung von so ungeheurer Tragweite, dass sie zu den bedeutendsten Geistesthaten des 19. Jahrhunderts gezählt werden darf. Denn dieselbe eröffnet uns einen Einblick in Tiefen des Seelenlebens, von denen die bisherigen Psychologen noch keine Ahnung hatten, und führt

uns an den Punkt, wo wir den unmittelbaren Zusammenhang des Psychischen und Metaphysischen gleichsam mit Händen greifen. Schelling und Schopenhauer glaubten diesen Punkt in der intellektuellen Anschauung, resp. im Willen gefunden zu haben, von denen sie meinten, dass in ihnen das Metaphysische gleichsam unmittelbar in die Bewusstseinswelt hineinrage. Allein das war eben der Grundirrtum dieser Philosophen, der aus ihrer falschen Identifikation von Bewusstsein und Sein hervorging. Die Philosophie des Unbewussten zerstört diese Illusion, aber sie löst dafür den Bewusstseinsinhalt in solche einfachsten Elemente auf, welche alle Ansicht, dass die Innenwelt aus blosser Assoziation derselben in rein bewusster und mechanischer Weise sich entwickelt habe, von vornherein unmöglich machen, und zeigt damit die Notwendigkeit auf, den Reichtum des bewussten Seelenlebens aus einem unbewussten synthetischen Faktor abzuleiten. Die heutigen Philosophen zweifeln nicht daran, dass aus blosser mechanischer Bewegung der materiellen Elemente kein einheitlicher Kosmos entstehen kann, sondern dass die Existenz des letzteren ein übergreifendes geistiges Prinzip voraussetzt. Wie wollen sie uns denn einreden, dass auf psychischem Gebiete die atomistisch gesonderten Empfindungen und Gefühle sich zur Einheit der Bewusstseinswelt assoziieren könnten, da doch Bewusstpsychisches und Physisches einander entsprechen sollen? Wie sollte es nicht auch hier ein geistiges Prinzip sein, das die Intensitäten zu Qualitäten, die Qualitäten zur Mannigfaltigkeit der Selbstwahrnehmung verknüpft und aus ihm die innerliche Welt des Bewusstseins aufbaut? Und wenn die Elemente der Verknüpfung, die Bausteine der Innenwelt, die letzten und einfachsten Inhalte des Bewusstseins darstellen, wie sollte das übergreifende geistige Prinzip nicht selbst ein unbewusstes sein?

e) Das Fühlen.

Alle sinnlichen Wahrnehmungen lassen sich auf qualitativ verschiedene Empfindungen, alle qualitativ verschiedenen Empfindungen auf Intensitätsunterschiede des Gefühls zurückführen. Daraus folgt, dass alle qualitativen Unterschiede des Gefühls nicht dieses selbst, sondern nur die mit ihnen verbundenen Empfindungen und Vorstellungen betreffen können. In der That

zeigt sich, dass das Gefühl als solches nur intensiv quantitative, aber gar keine qualitativen Unterschiede aufweist. Alle Gefühle sind als solche qualitativ gleich, und auch die Ortsverschiedenheit betrifft keineswegs das Gefühl als solches, sondern nur die mit ihm verbundene Wahrnehmung. Folglich bezieht sich auch die durch die Ortsverschiedenheit gesetzte Zweierleiheit nur auf die Wahrnehmung, und das Gefühl ist demnach nicht bloss in allen Fällen qualitativ gleich, sondern es ist auch in demselben Momente immer nur Eines. Wenn der Zahnschmerz verschieden vom Kopfschmerz, das Gefühl im Auge verschieden von demjenigen im Ohre zu sein scheint, so liegt das nur daran, weil wir beide in der Wahrnehmung auf verschiedene Teile des Organismus beziehen. Die den Sinnesempfindungen entsprechenden spezifischen Organempfindungen in Verbindung mit der sekundären Affektion benachbarter Gewebe sind es, welche die verschiedene Färbung des Gefühls bedingen, ohne jedoch die Identität seines Wesens aufzuheben. Das gilt nicht bloss von den sinnlichen, sondern auch von den geistigen Gefühlen, wie schon daraus hervorgeht, dass Sinnliches und Geistiges keine heterogenen, durch eine starre Kluft geschiedenen Gebiete, sondern wesensgleich sind. „Auch das Sinnliche, insofern es eben Empfindung ist, ruht schon auf dem geistigen Boden der Innerlichkeit, und auch das Geistige, insoweit es das Bewusstsein erfüllt, bildet nur die Blüte des Baumes der Sinnlichkeit, auf dem es erwachsen ist, und von dem es sich niemals losreissen kann“ (I. 215). So ist denn auch das rein Gefühlsartige des Schmerzes einerlei, ganz gleich, ob ich den Verlust meiner Frau oder meines Freundes betrauere, obwohl meine Liebe zu beiden ganz verschiedener Art gewesen. Aller Unterschied liegt auch hier nur wieder in den Vorstellungen, und nur darum ist ein Abwägen und ein Vergleichen der verschiedenen Gefühle unter einander möglich.

Alles Gefühl ist als solches entweder Lust oder Unlust. Beide heben einander auf, verhalten sich also wie Positives und Negatives, während der Nullpunkt zwischen ihnen die Indifferenz des Gefühls ist. Es ist daher auch gleichgültig, welches von Beiden man als Positives annehmen will, und Schopenhauer hat Unrecht, nur die Unlust für das allein Positive zu erklären.

Was aber sind Lust und Unlust selbst? Wenn man bedenkt, in einem wie engen Zusammenhange beide mit dem innersten Leben eines Wesens, mit seinen Interessen und Neigungen, seinen Begehrungen und Strebungen, kurz mit seinem Willen stehen, so kann man nicht umhin, den letzteren für die wirkende Kausalität, das primäre Moment des Gefühles anzusehen. Lust und Unlust sind demnach nichts Anderes als Befriedigung und Nichtbefriedigung des Willens (I. 216). Die Nichtbefriedigung des Willens muss immer bewusst werden, denn der Wille kann nie seine eigene Nichtbefriedigung wollen, sondern diese muss ihm von aussen aufgezwungen sein, womit es übereinstimmt, dass nichts nachdrücklicher zum Bewusstsein spricht als der Schmerz, auch abgelöst gedacht von den näheren, der Vorstellung angehörigen Bestimmungen. Das Gefühl der Lust dagegen oder die Befriedigung des Willens kann an und für sich nicht bewusst werden. Denn indem er seinen Inhalt verwirklicht und dadurch seine Befriedigung herbeiführt, ereignet sich nichts, was mit dem Willen in Opposition käme, und da jeder Zwang von aussen fehlt und der Wille nur seinen eigenen Konsequenzen Raum giebt, so kann es zu keinem Bewusstsein kommen. Das Gefühl der Lust ist daher erst möglich, wo bereits ein Bewusstsein vorhanden ist, das Beobachtungen und Erfahrungen sammelt und vergleicht. „Dieses lernt bald aus den vielen Nichtbefriedigungen die Widerstände kennen, welche sich jedem Willen in der Aussenwelt entgegenstellen, sowie die äusseren Bedingungen, welche nötig sind, wenn die Verwirklichung des Willens gelingen soll. Sobald es diese äusseren Bedingungen des Gelingens und damit die Befriedigung als etwas teilweise oder ganz von aussen Bedingtes anerkennen muss, tritt auch für die Lust das Bewusstsein auf" (II. 44). Daher haben verhätschelte Kinder, denen stets der Wille gethan wird, so gut wie gar keinen Genuss von ihren Willensbefriedigungen, weil dieselben grösstenteils unbewusst bleiben. Daher hört auch jede Art von Befriedigungen, welche ohne Unterbrechung durch Nichtbefriedigungen dauernd wiederkehrt, auf, ein bewusster Genuss zu sein. Dagegen tritt eine kleine Befriedigung um so lebhafter als Lust ins Bewusstsein, je deutlicher man erkennt, dass man sie äusseren Umständen verdankt, weil man sie sich trotzdem, dass

man sie immer gewollt hat, so selten hat verschaffen können (II. 42—45).

Ist nun jedes Gefühl als solches Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Willens, so folgt, dass da, wo man sich keines Willens bewusst ist, in dessen Befriedigung eine vorhandene Lust oder Unlust bestehen könnte, dieser Wille ein unbewusster sein muss. Eine solche Lust aus unbewusstem Willen ist z. B. die Mutterlust am Neugeborenen oder die transcendente Seligkeit des glücklich Liebenden, überhaupt die Lust aus Instinkten, bei denen der Zweck im Unbewussten liegt. Aber auch die sinnliche Lust und Unlust, die Beförderungen oder Störungen im Bereiche des organischen Lebens anzeigen und durch Nervenströme zum Gehirn geleitet werden, sind Beispiele der Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines unbewussten Willens. Und wenn wir sehr oft nicht wissen, was wir eigentlich wollen, ja, oft sogar das Gegenteil zu wollen glauben, bis wir durch die Lust oder Unlust bei der Entscheidung über unseren wahren Willen belehrt werden, so liegt das ebenfalls an der Unbewusstheit des Willens, wodurch das Gefühl bedingt ist, z. B. wenn ein kranker Verwandter stirbt, den wir zu beerben haben, und wir da statt Trauer Freude empfinden, obschon wir dies vorher nicht vorausgesehen haben und mit guten Gründen bestritten haben würden.

Wodurch unterscheidet sich denn nun der bewusste vom unbewussten Willen? Nur dadurch, dass die Vorstellung, welche das Objekt desselben bildet, im einen Falle bewusst, im anderen unbewusst ist. Nun besteht aber das Gefühl fast nie in der Befriedigung oder Nichtbefriedigung nur eines einzigen bestimmten Begehrens, sondern die verschiedenartigsten Begehrungen durchkreuzen sich in jedem Augenblicke auf das Mannigfaltigste, und durch dasselbe Ereignis werden einige befriedigt, andere nicht befriedigt. Darum giebt es so wenig eine reine, wie es eine einfache Lust und Unlust giebt, d. h. es giebt keine Lust, die nicht einen Schmerz enthielte, und keinen Schmerz, mit dem nicht eine Lust verknüpft wäre. Da nun ein Teil der einzelnen Begehrungen bewusst, ein anderer unbewusst ist, so ist auch die Lust gemischt aus solchen Lüsten, die durch bewusste, und solche, die durch unbewusste Vorstellungen bestimmt werden.

Sofern das letztere der Fall ist, kann aber auch das Gefühl kein klar bewusstes sein, sondern muss es einen unklaren Charakter haben, der bei aller Anstrengung niemals vom Bewusstsein erfasst werden kann.

Erinnern wir uns der Existenz eines Bewusstseins in niederen Nervencentren, das ebenso, wie das Grosshirnbewusstsein, der Lust und Unlust fähig ist, vergegenwärtigen wir uns, dass die Lust- und Unlustempfindungen dieser relativ unbewussten Bewusstseine dem Gehirn zugeleitet werden können, ohne dass doch die Leitung so gut eingerichtet ist, um die Wahrnehmungen selbst, welche in jenen Centren Lust und Unlust erzeugen, bis zum Gehirn gelangen könnten, so haben wir damit einen weiteren Fall, wo unbewusste Vorstellungen auf die Eigentümlichkeit des Gefühls bestimmend einwirken. Alsdann nämlich erhält das Gehirn wohl Lust- und Unlustgefühle zugeleitet, aber nicht ihre Entstehungsgründe, und darum haben solche im Gehirn aus anderen Centren sich wiederspiegelnde Gefühle und Stimmungen etwas sehr Unverständliches und Rätselhaftes, wenn auch ihre Macht über das Hirnbewusstsein nicht selten sehr gross ist. Derartige Gefühle, die aus dem relativ Unbewussten quillen, besitzen eine um so grössere Macht über das Hirnbewusstsein, je weniger sich das letztere zu einer gewissen Selbständigkeit und Höhe emporgerungen hat; sie sind also beim weiblichen Geschlechte mächtiger als beim männlichen, bei Kindern mächtiger als beim Erwachsenen, beim Kranken mächtiger als beim Gesunden, beim Tiere mächtiger als beim Menschen. Die Stimmungen der Hypochondrie und Hysterie, die Gefühle bei sexuellen Veränderungen, z. B. Pubertät und Schwangerschaft, u. s. w., sie alle beruhen auf solchen Gefühlen, deren Eigentümlichkeit auf relativ unbewusste Vorstellungen zurückzuführen ist, und die aus vitalen Wahrnehmungen der niederen Nervencentren entspringen.

Aber nicht bloss unter den gefühlserzeugenden, sondern auch unter den begleitenden Wahrnehmungen können solche vorkommen, die unbewusst für das Grosshirn bleiben. Wie wir sahen, ist jede sinnliche Wahrnehmung aus einer Menge von Elementen zusammengesetzt, die nur durch den gemeinsamen Akt der Perzeption zur Einheit verbunden werden. Dennoch

können sehr wohl eine oder einzelne dieser Partialwahrnehmungen Gefühle zur Folge haben, während die übrigen in gefühlsmässiger Hinsicht indifferent bleiben. Da jedoch in der Verbindung dieser verschiedenen Partialwahrnehmungen zu Einer summarischen Gesammtwahrnehmung nicht nur die das Gefühl bewirkenden, sondern auch die indifferenten Teile der ganzen Wahrnehmung mit dem Gefühle verschmelzen, so wird auch hierdurch die Qualität des letzteren beeinflusst werden. Das ist z. B. der Fall bei dem Charakter des Lustgefühls, welches durch das Anhören einer bestimmten Sängerin erzeugt wird. Hier wirkt jede charakteristische Eigentümlichkeit des Timbre und Klanges der Stimme bestimmend mit, und wenn diese kleinen Unterschiede auch nur zur Möglichkeit der Unterscheidung verschiedener Stimmen hinreichen, so beruht doch gerade auf ihrer Verschmelzung mit der indifferenten Wahrnehmung der besondere Reiz gerade dieser Stimme.

Hiernach ist es die (absolute oder relative) Unbewusstheit der den Willen begleitenden Vorstellungen, die den Grund für das Unklare, Unaussprechliche, Unsägliche der Gefühle bildet. Bekanntlich ist es unmöglich, ein Gefühl, welches man wolle, vollständig in klares Bewusstsein aufzulösen; es bleibt immer ein unauflöslicher Rest, der jeder Bemühung spottet, ihn mit dem Brennspiegel des Bewusstseins zu beleuchten. Der klar gewordene Teil des Gefühles aber ist nichts Anderes als die Übersetzung desselben in Gedanken, d. h. bewusste Vorstellungen, und nur soweit das Gefühl sich in Gedanken übersetzen lässt, nur soweit ist es klar bewusst geworden. Eine solche teilweise Übersetzung des Gefühls in Gedanken aber ist nur dadurch möglich, dass es diese Vorstellungen schon unbewusst enthielt, weil sonst die Gedanken eben nicht dasselbe sein würden, wie das Gefühl. Nur soweit das Gefühl in Gedanken übersetzbar ist, nur insoweit ist es mitteilbar, denn nur insoweit ist es mit Worten wiederzugeben. Aber wie schwierig ist es nicht, Gefühle mitzuteilen, und schliesslich versteht ein Gefühl doch nur, wer es selbst gehabt hat. „Wie oft aber verstehen wir uns selbst nicht, wie rätselhaft sind uns oft unsere eigenen Gefühle, namentlich wenn sie zum ersten Male kommen; wie sehr sind wir nicht inbetreff derselben den grössten

Selbsttäuschungen unterworfen. Wir sind oft von einem Gefühle beherrscht, das in unserem innersten Wesen schon feste Wurzeln geschlagen hat, ohne es zu ahnen, und plötzlich bei irgend einer Gelegenheit fällt es uns wie Schuppen von den Augen. Man denke nur, wie tief oft reine Mädchenseelen von einer ersten Liebe erfasst sind, während sie mit gutem Gewissen die Behauptung entrüstet zurückweisen würden; und wenn nun der unbewusst Geliebte in Gefahr kommt, aus der sie ihn retten können, dann steht auf einmal das bisher schüchterne Mädchen im ganzen Heroismus und Opfermut der Liebe da und scheut keinen Spott und keine Nachrede; dann weiss sie aber auch in demselben Augenblick, dass sie liebt und wie sie liebt. So unbewusst aber, wie in diesem Beispiel die Liebe, hat mindestens einmal im Leben jedes geistige Gefühl in uns existiert, und der Prozess, vermöge dessen wir uns ein für allemal seiner bewusst werden, ist das Übersetzen der unbewussten Vorstellungen, welche das Gefühl bestimmten, in bewusste Vorstellungen, d. h. Gedanken und Worte." (I. 224; 210—224; Kategor. 31, 61 ff.; Mod. Psych. 195.)

f) Das Wollen.

α) Die Unbewusstheit des Wollens.

Wenn alles Bewusstsein seinem tiefsten Grunde nach Unlustgefühl ist und wir sonach mit der Betrachtung des Gefühls an der Grenze und gleichsam beim Elemente des Bewusstseins angelangt sind, so folgt, dass der Wille, der die Wurzel oder die wirkende Kausalität des Gefühls bildet, nicht selbst im Bewusstsein vorkommen kann. Bewusst ist immer nur die Vorstellung oder der Inhalt des Willens, und ein Wille heisst bewusst, dessen Inhalt bewusst ist, doch ist dies ein uneigentlicher Ausdruck, da der Wille rein als solcher niemals bewusst werden kann. Bewusstsein entsteht aus dem Widerspruche zwischen Wollen und Impression des Widerstandes; der Wille selbst aber kann schon deshalb niemals bewusst werden, weil er nie mit sich selbst im Widerspruche sein kann. Ist doch das Bewusstsein ein Accidens, das der Wille demjenigen verleiht, wovon er nicht sich, sondern etwas Fremdes als Ursache anerkennen muss, was mit ihm in Opposition tritt; folglich kann er sich selber kein Bewusstsein erteilen.

Wie kommen wir dann aber zu der Annahme der Bewusstheit des Willens? Wie kommt es, dass wir uns einbilden, unser Bewusstsein sei es, welches spontan, aus sich selbst heraus den Akt des Wollens ausübte?

Dies ist ein instinktiver Schluss aus der bewussten Vorstellung einer Bewegung einerseits und der Vorstellung der darauf sich vollziehenden Bewegung andererseits: da wir die Gewissheit haben, nicht von aussen genötigt zu sein, so schliessen wir, dass die Ursache der Bewegung in uns liege, und diese innere unbekannte Bewegungsursache nennen wir Willen. Wie wir die äusseren Objekte unmittelbar zu erfassen glauben, obschon wir sie nur in der Form der Vorstellung als unbekannte äussere Ursache unserer Sinneseindrücke besitzen, so glauben wir uns auch der inneren Ursache unserer Bewegungsvorstellungen unmittelbar bewusst zu sein, obschon die einzige Handhabe derselben für unser Denken nur in der Kausalität beruht. Auch hier gelangen wir nicht durch bewusste Überlegung, sondern durch unbewusste Prozesse zu ihrem Begriff.

Dazu kommt, dass alles Begehren von Gefühlen begleitet und nachgefolgt ist, die dasselbe unmittelbar im Bewusstsein vertreten, so z. B. das Gefühl der Spannung, der Ungeduld, der Sehnsucht, des Schmachtens u. s. w. in solchen Fällen, wo der Wille nicht sofort im stande ist, im Momente der Entstehung seinen Inhalt zu verwirklichen. Diese Gefühle sind zwar an sich blosse Wirkungen des Begehrens; nichts destoweniger gelangen wir auf Grund des erwähnten instinktiven Schlussverfahrens zu dem Glauben, dass wir das Begehren als solches in ihnen unmittelbar erfassten. Eine sorgfältige Prüfung dessen, was wirklich in unserem Bewusstsein vorkommt, wenn wir wollen, bestätigt in der That, dass wir immer nur auf Grund seiner Ursache, des Motivs, seiner begleitenden und nachfolgenden Gefühle, die z. T. wie der Blutandrang beim Jähzorn, die Blutstockung beim Schreck u. s. w. zeigen, rein körperlich bedingt sind, sowie der Wirkung des Willens, d. h. der That, die begriffliche Vorstellung: ich will und zugleich die Vorstellung, welche den Inhalt des Willens bildet, im Bewusstsein haben, dass aber ausser diesen bloss vorstellungsmässigen Elementen sich nichts weiter im Bewusstsein findet. „Wäre das

Wissen vom Willen nicht ein indirektes konstruktives Berechnen, sondern ein direktes Erfassen im Bewusstsein, wie bei Lust, Unlust und Vorstellung, so wäre es schlechterdings nicht zu begreifen, woher es so häufig kommen sollte, dass man ein anderes zu wollen, sicher glaubt, ein anderes gewollt zu haben, durch die That belehrt wird. Bei etwas direkt ins Bewusstsein Fallendem, z. B. dem Schmerz, kann von solch einem Irrtum gar nicht die Rede sein; was man da in sich weiss, das hat man auch in sich, denn man erfasst es unmittelbar in seinem Wesen." (II. 50; 45—51; „Neukant." 289f.)

β) Trieb, Begehren, Willkür, Wollen, Aufmerksamkeit.

Trieb ist eine materielle, molekulare Prädisposition zu bestimmtem Begehren. Begehren ist die einseitige Aktualität eines bestimmten Triebes innerhalb einer jeden Individualitätsstufe. Willkür ist nichts Anderes als die verstandesmässige Abwägung der Folgen verschiedener Entschliessungen. Das Wollen aber ist die Resultante aller gleichzeitigen Begehrungen oder aller ins Spiel gesetzten Triebe, die Gesammtleistung der individuellen Aktivität in einem bestimmten Zeitpunkt, und demnach ist auch „Wille" die richtige Bezeichnung für dieses Aktivitätsprinzip. Das Wollen jedes Augenblicks ist zunächst ein Summationsphänomen aller Atomwollungen im Organismus, indessen kommt auf jeder Individualitätsstufe noch ein Plus von Wollen hinzu, das dem Eigenwillen eben dieser Stufe entspricht. Das Wollen ist somit in demselben Sinne eine Pyramide von künstlichem Stufenbau, wie wir dieses vom Organismus selbst gesehen haben. (I. 59—61; 445; III. 131—139, 141—146.) Mit dem Wollen ist die Aufmerksamkeit insofern verwandt, als sie ein centrifugaler Innervationsstrom ist, der die Erregbarkeit der getroffenen Endorgane erhöht oder herabsetzt. Wie das Wollen, ist auch sie ein Stufenbau aus den Aufmerksamkeiten aller Individualitätsstufen, die in dem betreffenden Individuum vorkommen, und zwar heisst die Aufmerksamkeit reflektorisch, wenn sie blosses Summationsphänomen aus den durch den Reiz ausgelösten Spannkräften niederer Individualitätsstufen ist, spontan dagegen, wenn das hinzukommende Plus des betreffenden Individualwillens motiviert wird, die Auslösung der Spannkräfte in die

Hand nimmt und sie auf ein bestimmtes Ziel hin leitet. (I. 112 f., 150 f., 238 f., 428 f.; II. 53—55; III. 105, 115 f., 123 f.)

γ) Der Charakter.

Bekanntlich weiss jeder Mensch nur insoweit, was er will, als er die Kenntnis des eigenen Charakters und der psychologischen Gesetze, der Zusammengehörigkeit von Motiv resp. Gefühl und Begehrung, sowie der Stärke der verschiedenen Begehrungen besitzt und aus diesen das Resultat ihres Kampfes oder ihre Resultante, den Willen, im Voraus berechnen kann. Eben dies aber ist in vollständiger Weise niemals möglich, weil der Charakter als solcher im Unbewussten liegt. Gewöhnlich verstehen wir unter Charakter den Reaktionsmodus auf jede besondere Klasse von Motiven oder, was dasselbe sagt, die Zusammenfassung der Erregungsfähigkeiten jeder besonderen Klasse von Begehrungen. Wie aber ein bestimmtes Individuum sich gegen dieses oder jenes Motiv verhalten werde, kann man nicht eher wissen, als bis man es erfahren hat. Wir wissen unmittelbar nichts von dem Prozesse, wie der Wille auf das Motiv reagiert, wir wissen auch nichts von dem Widerspiel der verschiedenen Begehrungen, die durch ein und dasselbe Motiv erregt werden, zu der Einen Resultante des aktuellen Willens. Wir kennen in jedem einzelnen Falle nur das Anfangsglied, das Motiv, und das Endglied, das bestimmte Wollen als Resultat, aber die Reaktion als solche, die völlig den Charakter der Reflexwirkung oder des reflektorischen Instinkts an sich trägt, erfahren wir nicht, davon giebt uns unser Bewusstsein durchaus gar keine Kunde. Nur mit Hilfe von Spiegeln und optischen Apparaten gelingt es uns, so zu sagen, einen Blick in die unbewusste Werkstatt des Willens hinabzuwerfen, aus welcher wir sonst nur das fertige Resultat, und zwar erst in dem Augenblicke zu sehen bekommen, wo es in der That zur praktischen Anwendung kommt. Erkennen wir aber unseren Charakter, d. h. das Merkmal oder Kennzeichen des Individuums, nicht unmittelbar, sondern nur aus seinen Handlungsweisen, dann bestätigt sich damit, dass uns auch zugleich der innerste Kern der individuellen Seele, dessen Ausfluss der Charakter ist, „jenes eigentlichste praktische Ich des Menschen,

dem man Verdienst und Schuld anrechnet und Verantwortlichkeit auferlegt," ewig verborgen bleibt, weil „dieses eigentümliche Wesen, welches wir selbst sind," unserem Bewusstsein und dem sublimierten Ich des reinen Selbstbewusstseins ferner liegt, als irgend etwas Anderes in uns (I. 225—229).

Wir wissen bereits, dass jener tiefinnerste Kern unseres Wesens, die Individualität des Charakters, nur eine individualisierte Funktion des Unbewussten darstellt, dass sie in der Thätigkeit des allgemeinen Willens, nicht aber in seinem Wesen begründet ist. Auf diesem Standpunkte hat es daher auch keinen Sinn, einen „intelligibeln Charakter", wie Kant und Schopenhauer es gethan haben, anzunehmen, da das Wesen als solches immer allgemein bleibt. Die Schopenhauersche Lehre vom intelligibeln Individualcharakter ist nicht bloss ein Widerspruch gegen das monistische Prinzip, sofern sie die Wahrheit des Individuellen behauptet, ein Widerspruch gegen die transcendentale Idealität von Raum und Zeit, sofern sie eine unräumliche und unzeitliche Vielheit annimmt, sondern sie ist, wie sich später zeigen wird, auch aus ethischen Gründen nicht aufrecht zu erhalten. Metaphysisch viel plausibler als diese durchaus haltlose Konstruktion der Metaphysiker, wonach der Charakter unveränderlich sein soll, ist die Annahme der französischen Naturalisten (Rousseau, Helvetius u. s. w.), dass nur typische Artcharaktere, nicht aber Individualcharaktere angeboren seien, dass aber durch Änderung des Charakters in verschiedenem Sinne die Individualcharaktere sich allmählich herausbilden. Nach dieser Ansicht entsteht der Individualcharakter durch eine individuelle Beschaffenheit des Hirnes, die durch frühere, von äusseren Verhältnissen bedingte Eindrücke erzeugt ist. Das erste Handeln in einem bestimmten Sinne wurde unter der Annahme eines unbestimmten Charakters rein durch die Motive entschieden, deren Art und Stärke von äusseren Verhältnissen abhing. Indem jedoch jeder Eindruck von aussen eine bleibende Veränderung im Gehirn zurückliess, welche bewirkte, dass hinfort eine Molekularbewegung in demselben Sinne, wie die durch jene Eindrücke hervorgerufene, leichter als eine im entgegengesetzten Sinne entstand, so bildete sich auf Grund der Gewohnheit die Eigenschaft heraus,

das gewisse Motive bei diesem Individuum eine grössere, andere eine geringere Wirkung übten, und **die Summe aller dieser Prävalenzen** ist der Individualcharakter. Nun sind aber, wie wir schon oft gesehen haben, die latenten Hirnprädispositionen keineswegs die vollständige und zureichende Ursache, sondern nur eine der **mitwirkenden Bedingungen** für die Bestimmung der ins Bewusstsein tretenden Vorstellung, beziehungsweise des Willens zu handeln. „Sie allein würden niemals irgendwelchen psychischen Effekt erzielen, sondern die Spontaneität des Unbewussten entnimmt nur aus ihnen bestimmende Direktiven für die Art und Weise seiner Thätigkeitsentfaltung, an welche es nicht einmal so weit gebunden ist, um sie nicht nach höheren Zwecken spontan zu modifizieren“ (II. 266). So versteht man, wie der Charakter im Unbewussten liegen und doch seine Beschaffenheit durch das Hirn, das spezifische Organ des Bewusstseins, bedingt sein kann. Denn die Reaktion des Willens auf das Motiv verläuft zwar unbewusst, aber nichts destoweniger ist das Unbewusste in der Art seiner Reaktion abhängig von der Beschaffenheit des Gehirns, worauf es seine Thätigkeit richtet, d. h. dessen molekularen Lagerungsverhältnissen, die als latente Dispositionen zu gewissen Schwingungszuständen dieser oder jener Art betrachtet werden müssen.

Der Anlage nach hat jeder Mensch alle menschenmöglichen Charaktereigenschaften in sich. Nur die Prädispositionen zur Bethätigung der einen oder der anderen sind je nach der Hirnkonstitution verschieden, und diese hängen, wie gesagt, zum grössten Teil von äusseren Umständen ab. Da nun derartige materielle Prädispositionen vererbt werden können, so bringt demnach jeder Mensch den **Hauptteil** seines Charakters mit auf die Welt. Wie gross im Verhältnis zu diesem **angeborenen** Charakter der Teil ist, den er sich hinzuerwirbt, hängt von der Ungewöhnlichkeit und abnormen Beschaffenheit der Verhältnisse ab, worin er sich bewegt. In den allermeisten Fällen reicht die Gewohnheit **eines** Menschenlebens **nicht** aus, um in dem ererbten Charakter tiefeingreifende Veränderungen hervorzubringen, sondern der **erworbene** Charakter beschränkt sich meist auf neu hinzutretende unwichtigere Eigenschaften, auf Verstärkung vorhandener oder Schwächung anderer durch

Nichtgebrauch; dies ist es, was Schopenhauer dazu veranlasst hat, die Unveränderlichkeit des Charakters zu behaupten. Da jedoch eine Steigerung der Quantität einer Eigenschaft über ein gewisses Mass hinaus zugleich deren qualitative Erscheinungsform verändert und ferner das Gesammtbild des Charakters ein anderes wird, je nach den Quantitätsverhältnissen, in welchen die verschiedenen Eigenschaften zu einander stehen, so kann man ganz wohl von einer Veränderung des Charakters sprechen zumal im Hinblick auf die Differenzierung, welche die Charaktere im Verlaufe mehrerer Generationen durch Vererbung und Anpassung an die äusseren Umstände erleiden. Während bei den Naturvölkern nur erst wenige menschliche Anlagen zu einer quantitativ hohen Ausbildung gelangt sind, bereichern und verschärfen sich im einzelnen Charakter die Gegensätze immer mehr im Fortschritte der Geschichte. Dabei zeigt sich, dass die geistigen Anlagen und Fähigkeiten im Menschengeschlechte in einer fortwährenden Steigerung begriffen sind, da die verschiedenen Charaktere, insoweit sie nicht gar zu excentrische Ausgeburten sind, ziemlich gleich gut durchs Leben kommen, der mit höheren geistigen Anlagen begabte Mensch aber im Kampf ums Dasein allemal im Vorteil ist. Eine solche Steigerung des bewussten Intellektes beruht aber nicht bloss auf einer Vermehrung der intensiven und extensiven Kapazität und Kombinationsfähigkeit, sondern zugleich auf einer Steigerung der ererbten Hirnprädispositionen für alle praktisch nutzbaren intellektuellen Bethätigungsrichtungen.

So ist der Charakter das Produkt zweier Faktoren: der äusseren Verhältnisse einerseits, die einen abweichenden Bau des Organismus bedingen, und der auf den letzteren gerichteten Thätigkeiten des alleinen Unbewussten andererseits. Im allgemeinen bequemt sich dabei das Unbewusste der Beschaffenheit des Organismus an, d. h. es ruft auf ein Motiv im Gehirn für gewöhnlich immer die am leichtesten sich ergebende Reaktion hervor. Stehen dagegen bei einer Handlung besonders wichtige, und zwar namentlich generelle Interessen auf dem Spiele, oder handelt es sich darum, mit einem Individuum etwas besonders Grosses zu erreichen, dann unterzieht es sich der Mühe, mit einer anderen als dieser am leichtesten sich ergebenden Reaktion

auf den Reiz des Motivs zu antworten, oder greift es schon vorher in den gewöhnlichen Bildungsgang eines Organismus ein und gestaltet die Materie so, dass sie fähig sei, das betreffende Individuum zu produzieren. (II. 263—272; Neuk. 181—194.)

δ) Die Motivation.

Wir haben den Charakter definiert als den Reaktionsmodus auf jede besondere Klasse von Motiven. Wie haben wir uns nun den Prozess der Motivation, d. h. die Wirkung des Motivs auf den Willen und die daraus sich ergebende Reaktion des letzteren vorzustellen?

Zunächst ist klar, dass von einer Wirkung der motivierenden Vorstellung auf den Willen in strengem Sinne nicht die Rede sein kann. Denn am Wollen selbst wird durch die Motivation nichts verändert, sondern nur die Verteilung seiner Thätigkeitsrichtungen wird verändert; diese aber bilden seinen Inhalt, welcher nur in Vorstellungen besteht. Also nicht auf den Willen als solchen, sondern nur auf seinen Vorstellungsinhalt übt das Motiv einen Einfluss aus. „Bei dieser Wirkung von Vorstellung auf Vorstellung begreift man den Vorgang als logische Vermittelung; unbegreiflich hingegen bliebe es, wie die vis logica, die doch nur innerhalb ihrer Sphäre eine vis ist, auf den ausserhalb ihrer Sphäre belegenen Willen einen Einfluss sollte üben können, an dessen Überlegenheit sie so machtlos abprallen muss, wie das Bild einer Zauberlaterne an der kräftigen Wirklichkeit" (Neukant. 206). Während nun der Weltwille als ganzer immer in erhobenem Zustande, niemals im Zustande der reinen Potenzialität ist, erscheint er im Individuum, d. h. in einer bestimmten Stelle des Universums in einem bestimmten Momente, als latenter oder potentieller, und die Wirkung des Motivs besteht darin, die latente Kraft zur Kraftäusserung, den potentiellen Willen zur Aktualität, d. h. zum bestimmten Wollen, zu veranlassen. Dies aber ist im Grunde, wie gesagt, nichts Anderes als eine Veränderung der Thätigkeitsrichtung des aktuellen Weltwillens. „Wie eine Spinne sitzt dieser in dem Universum, als in dem Netz, das er sich zubereitet, wie eine Spinne, die nur zu schlafen scheint, in Wahrheit aber auf das Gespannteste auf Beschäftigung nach allen Richtungen lauert.

Sowie eine Fliege ins Netz summt, stürzt sie auf dieselbe los und bemächtigt sich ihrer. Die Fliegen sind die Motive, sie bestimmen nichts als die Richtung, nach welcher die Spinne von ihrem Centrum aus hinstürzt, denn Fliegen fangen ist ja ihr einziges Geschäft. Das Bild stimmt nur insofern nicht, als einerseits die Spinne immer nur eine Fliege auf einmal fangen kann, aber nicht unzählige an verschiedenen Punkten des Netzes gleichzeitig und andererseits die Motive ebenfalls mit zu dem selbstgewebten Netz des Universums gehören" (ebd. f.).

Da das Motiv nichts Anderes thut, als dass es die Richtung des aktuellen Weltwillens verändert, so kann es immer nur Vorstellung, und zwar bewusste Vorstellung (resp. Empfindung) sein, womit der Motivationsprozess für einen diskursiven, zeitlichen Prozess erklärt ist. Eine solche bewusste Vorstellung wirkt unmittelbar auf eine der gegebenen charakterologischen Triebfedern, von denen wir gesehen haben, dass sie unbewusst sind, und veranlasst sie, sich im Sinne des ihr dargebotenen Inhalts zu äussern. Ob sie wirkt, auf welche Triebfeder und in welcher Weise, das hängt von der Beschaffenheit der charakterologischen Triebfedern ab; denn die Triebfeder ist es, welche die Vorstellung erst zum Motiv stempelt. Nur das steht fest, dass eine jede Triebfeder immer nur durch eine bewusste Vorstellung motiviert wird. Es ist daher eine zwar weit verbreitete, aber falsche Ansicht, dass es kein anderes unmittelbares Motiv des Willens giebt als die eigene Lust und Unlust, und zwar die Lust als vorgestellte zu realisierende, die Unlust als wirkliche oder vorgestellte, als zu überwindende oder abzuwehrende. Nach dieser Ansicht würden wir uns über unsere Handlungen nur entschliessen nach Massgabe der Erfahrungen, die wir über Lust- und Unlustwirkungen dieser Handlungen in früheren Fällen bereits gemacht haben; das gilt aber weder von dem naiven, ursprünglichen, noch von dem impulsiven oder gar instinktiven Handeln. Treten doch von Geburt an durch alle Entwickelungsstadien des Lebens hindurch immer neue angeborene Triebfedern in Aktion, die vor aller Erfahrung über die aus ihnen folgende Lust und Unlust mit instinktiver Sicherheit und Naturgewalt auf rein vorstellungsmässige Motive reagieren. Nur eine Vorstellung, nicht ein Gefühl kann den Trieb zur Aktualität erregen,

wenngleich die Vorstellung auch Vorstellung eines Gefühls oder einer Gefühlsabänderung sein kann. Das reale gegenwärtige Gefühl hingegen ist niemals etwas Anderes als blosses Bewusstseinssymptom eines durch anderweitige Vorstellungsmotive bereits erregten Wollens, das ebenso gut auch fehlen kann. In allen Fällen einer reflexartigen Erregung altruistischer sozialer Instinkte oder sittlicher Reflexionen, welche zu Opfern im Dienste höherer Individualzwecke führen, spricht jedenfalls die Lust, welche durch die Befriedigung der sozialen Instinkte oder des sittlichen Willens als accidentielle Nebenwirkung erzielt wird, beim Motivationsprozesse gar nicht mit, weil das Bewusstsein in allen diesen Fällen gar nicht auf die individuelle Nebenwirkung, sondern auf die beabsichtigte supraindividuelle Hauptwirkung des Handelns seine Aufmerksamkeit richtet und nur diese als Ziel der Handlung ins Auge fasst.

Die Ansicht, es könne überall nur eine egoistische Motivation durch das eigene Wohlgefühl geben, verkennt, dass der erregte Trieb das Prius der Lust und Unlust ist, dass diese immer nur sein Vorhandensein im Bewusstsein anzeigen, und folglich seine Erregungsursache eine andere als Lust und Unlust sein muss. Es ist eine Verwechselung von Ursache und Wirkung, zu meinen, der Wille sei durch die selbstische Vorstellung der Lust auch motiviert, die bei der Willensentscheidung als Resultat hervortritt. Dass jede Willensentschliessung im Augenblick der That ein relatives Maximum an Befriedigung gewährt, ist die logisch notwendige Folge daraus, dass erstens Befriedigung nichts ist als Erfüllung des Wollens durch Realisierung des Willensinhalts und dass zweitens das Wollen die mechanische Resultante aller gleichzeitig erregten Begehrungen ist. Denn hiernach müsste jede andere Entscheidung zur Befriedigung einer minderstarken Willensresultante, also auch zu einer schwächeren Befriedigung geführt haben. Diese Thatsache ist jedoch ganz unabhängig davon, ob Vorstellungen künftiger Lust oder Unlust im Motivationsprozess als Motive eine Rolle gespielt haben oder nicht. (Krit. Wanderungen 107—112; Eth. Stud. 158 ff.)

Was ist es denn nun an der Vorstellung, was den Willen motiviert? Nicht die formelle Intensität derselben, ihre Deutlichkeit, Klarheit, sinnliche Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit.

Alle diese Merkmale sind zwar mehr oder weniger erwünscht, um die Vorstellung über die Bewusstseinsschwelle zu erheben, die Aufmerksamkeit auf sie zu lenken und solange festzuhalten, dass sie Zeit genug hat, die ihr innewohnende Motivationskraft auf den Willen voll zu entfalten. Allein von motivierender Wirkung sind sie nur insofern, als sie eine grössere Bestimmtheit der Vorstellung, grössere Fülle und einen grösseren Reichtum an Momenten darbieten, als den Begriffen zukommt. Das eigentliche motivierende Prinzip an der Vorstellung ist nämlich immer nur ihr Inhalt. Darum pflegen auch sinnlich anschauliche Motive oft genug von abstrakten Gedanken überwogen zu werden. Nur dieser ideale Gehalt der Vorstellung bestimmt das Verhältnis derselben zum Charakter des Individualwillens und seinen das Leben beherrschenden Individualzwecken. Darum kann auch nur er die Vorstellung zum Motiv erheben. Da nun dieser ideale Gehalt, wie wir wissen, mit sammt seinem Intensitätsgrade durch unbewusst synthetische Funktionen aus Empfindungen formiert und somit etwas rein Subjektiv-ideales und Passives ist, so wirkt das Motiv nicht aktiv als treibende Kraft, sondern passiv als blosse Bedingung, durch deren Vorhandensein der latente Wille zur Äusserung oder zum Wollen gelangt. „Die ganze Aktivität in dem Vorgange der Motivation liegt also in dem unbewussten Willen, der weder als latenter Wille, noch als in die Äusserung hervorgetretenes Wollen der subjektiv-idealen Sphäre des Bewusstseins angehört.“ (Archiv f. system. Phil. Bd. V. Hft. 1. S. 18.) „Das Motiv ist die feinste Art der Auslösung, die letzte Gelegenheitsursache zur Bethätigung des Individualwillens in einer seinem Individualcharakter gemässen Weise, der Anlass zum Handeln oder die letzte bis dahin noch fehlende Bedingung, deren Hinzutritt die vorhandene Summe der übrigen Bedingungen zur zureichenden Ursache der Handlung vervollständigt. Das Motiv wirkt wie der Fingerdruck auf den Knopf der galvanischen Leitung, durch deren Schliessung hundert Minen zugleich explodieren. Mit einer gewissen Intensität muss allerdings auf den Knopf gedrückt werden, damit der Strom geschlossen werde; aber die Intensität dieses erforderlichen Druckes steht ausser allem Verhältnis zu der Intensität der dadurch erzielten Wirkung, und wieviel Druck man über das erforderliche

Mindestmass hinaus anwendet, ist für den Erfolg gleichgültig. So muss auch die Vorstellung ein gewisses Mass von Deutlichkeit und Lebhaftigkeit haben, um als Motiv zu wirken; aber diese unentbehrliche Empfindungsintensität der Vorstellung steht ausser allem Verhältnis zu der Kraftintensität, die sich in der Handlung offenbart, und was sie an Intensität über dieses erforderliche Mindestmass hinaus besitzt, verstärkt an und für sich ihre Motivationskraft nicht" (ebd. 17).

Hiernach bleibt nur noch die Frage zu beantworten, wie ein blosser Bewusstseinsinhalt, ein passives Bild, eine unthätige subjektiv-ideale Erscheinung es anfangen soll, als Auslösung der Handlung zu dienen. Liegt doch die latente Triebkraft für das äussere Handeln der Muskeln sowohl, wie diejenige für die inneren Leistungen der Nenvencentralorgane in mechanischer Spannkraft, die in Gestalt chemischer Molekularspannkraft aufgehäuft ist. Wie kann eine chemisch-mechanische Spannung durch eine passive subjektiv-ideale Erscheinung zur Entladung angeregt, wie kann ein materieller Vorgang durch ein unthätiges Bild im Bewusstsein beeinflusst werden?

Hier müssen wir uns an den Unterschied erinnern, der zwischen der materiellen und geistigen Natur eines zusammengesetzten Individuums, d. h. zwischen der Summe der niederen beherrschten Individuen, der Atome und Moleküle, und der hinzukommenden, sie beherrschenden Individualzwecke höherer Stufen, der Centralmonade, des Archons oder Hegemonikons, besteht. Danach wird nämlich die Vorstellung, die in dem Bewusstsein irgend eines höheren oder niederen Nervencentrums auftaucht, zum Motiv, wenn sie geeignet ist, den geistigen Individualwillen zu erregen, der als leitende unbewusste Geistesthätigkeit auf dieses materielle Organ gerichtet ist. In diesem Falle tritt die höhere, nichtmechanische Gesetzmässigkeit der Individualität höherer Ordnung ins Spiel und leitet den mechanischen Kraftumsatz innerhalb des betreffenden Nervencentrums unter Wahrung des Gesetzes der Erhaltung der Kraft so, dass eine Umwandlung von Spannkraft in lebendige Kraft stattfindet. Nicht auf die aufgespeicherte mechanische Kraft in dem betreffenden materiellen Centrum wirkt das Motiv als Auslösung, sondern auf den unbewussten geistigen Individualwillen, der das

Archon dieses Centrums darstellt, und erst durch Vermittelung des Archons findet eine Auslösung der aufgespeicherten Spannkraft statt. „Der geistige Individualwille, der durch das Motiv erregt wird, fügt aber der mechanischen Energie des materiellen Centrums nichts hinzu, sondern realisiert bloss die höhere Naturgesetzmässigkeit nichtmechanischer Art, die dieser Individualitätsstufe zukommt. So wenig der motivierte Wille mechanische Energie zu besitzen oder zu entfalten braucht, um den mechanischen Kraftumsatz in dem materiellen Centrum im Sinne einer Umwandlung von Spannkraft in lebendige Kraft zu beeinflussen, ebensowenig braucht das Motiv mechanische Energie zu besitzen, um auf diesen Willen erregend zu wirken" (ebd. 20 f.).

„Bewusstes Wollen, bewusste Zweckhandlung, bewusste Geistesthätigkeit" sind bloss sprachliche Abkürzungen zur Bezeichnung eines unbewussten Wollens, unbewusster Zweckhandlung und unbewusster Geistesthätigkeit, die durch gewisse Symptome dem Bewusstsein soweit indirekt erkennbar werden, dass ihr Vorhandensein hinter dem Bewusstsein und der ideale Gehalt ihrer Ziele konstatiert werden kann. Das Bewusstsein *glaubt*, aktiv zu sein, den Denkprozess oder Motivationsprozess selbst zu leiten, während es doch nichts weiter leistet, als dass es dem unbewussten Willen Motive darbietet, die ihn zur Ausführung dessen veranlassen, was es selbstthätig zu vollbringen wähnt. Dass die Bewusstseinsform dem Motiv unentbehrlich ist, liegt daran, weil der ideale Inhalt, also dasjenige, was die motivierende Kraft des Motivs ausmacht, nur für sie unbewusst formiert werden konnte und nur in diese Form gefasst bestehen kann. Ohne die Bewusstseinsform wäre die Sinnlichkeit, Abstraktheit, Negativität, Reflexivität und Diskursivität dieses Inhalts unmöglich; jene Form war also teleologisch notwendig, um einen solchen Vorstellungsinhalt zu ermöglichen; aber zu seiner Wirksamkeit als Motiv thut sie als Form nichts hinzu. „Das Bewusstsein ist nach Form und Inhalt gleich passiv; was an ihm als Motiv wirkt, ist nicht die Form, sondern der Inhalt, der aber freilich als *dieser* spezifische Inhalt *nur in und mit dieser Form* gesetzt werden kann" (23).

So versteht man, wie das Bewusstsein eine grundlegende Bedeutung für den Weltprozess haben kann, ohne dass ihm doch

irgendwelche Aktivität zukommt. „Seine teleologische Aufgabe erschöpft sich darin, dass es als Motiv, d. h. als passive Bedingung für die Erregung des Willens, wirkt und dass dem Willen vermittelst des Durchgangs durch das Bewusstsein solche Motive zugeführt werden, wie auf anderem Wege ihm niemals verschafft werden konnten. Nur vermittelst des Bewusstseins kann das Wollen denjenigen Inhalt erlangen, auf den es im Weltprozess letzten Endes ankommt, und ohne den der Weltzweck nicht erreicht werden kann; nur vermittelst des Bewusstseins können die höheren Entwickelungsstufen zu diesem Ziele durchlaufen werden“ (ebd. f.). Das Bewusstsein gleicht den unentbehrlichen Bretterlagen des Gerüstes, welche die Maurer beim Bau eines Turmes als Stützpunkt für ihre Arbeit benutzen, und die doch nur von ihnen selbst Stockwerk über Stockwerk errichtet werden: selbst passiv, bietet es die Stufen dar, auf welchen das Unbewusste zu seinem Endziel in der Welt emporklimmt. (Archiv f. system. Phil. 13—24; Phil. d. Unb. I. 225—229; „Neukant. etc.“ 132 ff.; 194 ff.; vgl. zu dem Ganzen: Mod. Psychol. 197—200.)

2. Das abnorme Seelenleben.

Der bewusste Wille einer bestimmten Wirkung ruft den unbewussten Willen zum Setzen der entsprechenden Mittel hervor; so beim Denken, so vor allem auch bei der Motivation. Nun kann aber schon die blosse bewusste Vorstellung einer bestimmten Wirkung ohne den bewussten Willen dazu den unbewussten Willen zum Setzen der Mittel hervorrufen, sodass alsdann die Verwirklichung der bewussten Vorstellung unwillkürlich, ohne Vermittelung eines Willens zu stande zu kommen scheint. Das ist z. B. der Fall bei den Geberden und Mienen, den Nachahmungsbewegungen (z. B. Gähnen, Veitstanz), bei dem Einfluss bewusster Vorstellungen auf vegetative Funktionen, z. B. der Gemütsbewegungen auf Absonderungsfunktionen. Hier haben wir es überall mit Reflexen, d. h. mit unbewussten Willensakten zu thun, die durch bewusste Vorstellungen ausgelöst werden. Das bekannteste Beispiel eines solchen Einflusses ist die Hypnose. Sie kann indessen nicht bloss durch psychische Verbalsuggestion, Gemütsbewegungen Ermüdung der Vorstellungs-

thätigkeit u. s. w., sondern auch, wie beim Mesmerisieren von schlafenden Menschen und Tieren, sowie von Pflanzen u. s. w., durch den magnetischen Nervenstrom hervorgerufen werden, der dann selbst wieder die Wirkung eines unbewussten Willens darstellt. Dies führt uns zu den Erscheinungen des abnormen Seelenlebens. (Phil. d. Unb. I. 150—157, 455 ff.)

a) Der Somnambulismus.

Keine dieser Erscheinungen hat neuerdings eine so grosse Bedeutung erlangt, wie der Somnambulismus, der besonders von französischen Physiologen und Psychologen zum Gegenstande des eifrigsten Studiums erhoben, von du Prel geradezu für die Eingangspforte in die Metaphysik erklärt und zum Ausgang seiner „Philosophie der Mystik“ gemacht ist. Im Anschluss an das zuletzt genannte Werk hat Hartmann in den „Modernen Problemen“ seine eigenen Ansichten über den Somnambulismus entwickelt.

Bekanntlich versteht man unter dem letzteren denjenigen Grad der Hypnose, „bei welchem die Sinne, wenn auch sonst gegen die Aussenwelt seelisch verschlossen, doch gegen den Experimentator geöffnet sind und das Traumbewusstsein die nötige Herrschaft über die willkürlichen Muskeln und insbesondere über diejenigen des Sprachorgans hat“ (I. 476). Im Gegensatze zu Schopenhauer und du Prel leugnet Hartmann, dass der Somnambulismus nur ein tieferer Schlaf sei als der gewöhnliche und betont er die spezifische Verschiedenheit beider. Je weniger tief nämlich Somnambulismus und Schlaf sind, desto ähnlicher sehen sich beide; je tiefer sie werden, d. h. je mehr sie ihre eigenartige Natur hervorkehren, desto verschiedener und entgegengesetzter erscheinen sie. Während beim Schlaf die Unähnlichkeit mit dem Wachen um so grösser wird, je tiefer er wird, so steigert sich mit der Vertiefung des Somnambulismus zugleich die Ähnlichkeit desselben mit dem Wachen. Ausser dieser Verwandtschaft mit dem wachen Zustande zeigt aber der Somnambulismus zugleich eine solche mit der Narkose und Nerven-, sowie mit Geisteskrankheiten. Auch der Somnambulismus kann durch narkotische Mittel hervorgerufen werden; wie bei der Narkose, so schwindet auch bei ihm das wache Bewusstsein, ent-

faltet sich das Traumbewusstsein, und Analgesie, Anästhesie, Hyperästhesie des Gedächtnisses und Beschleunigung des Vorstellungsablaufs treten in die Erscheinung. Wie in pathologischen Zuständen des Nervensystems, zeigt der Somnambulismus eine abnorme Reizempfänglichkeit (Sensitivität) insbesondere für Empfindungen des Gemeingefühls, indem die Empfindungsschwelle der niederen Sinne heruntergedrückt, die der höheren teils unverändert, teils emporgeschraubt ist. Am auffälligsten aber ist die Ähnlichkeit des Somnambulismus mit Geistesstörungen, besonders mit Fieberdelirien, Haschischträumen, gewissen Zuständen des Irrsinns u. s. w. Dies zeigt sich nicht bloss in der Neigung des somnambulen Bewusstseins zu symbolischer Personifikation, sondern auch in der dramatischen Spaltung des Bewusstseins, der Verdoppelung des Ich, wobei das somnambule Bewusstsein sich als das eigentliche Ich des somnambulen Zustandes von dem „anderen“ Ich des wachen Zustandes wie von einer fremden Person unterscheidet, obschon es dessen Bewusstseinssphäre mit umspannt. Dies zeigt sich auch in dem Phänomen des sogenannten „alternierenden Bewusstseins“, wo verschiedene Bewusstseinszustände mit einander abwechseln, welche die Eigentümlichkeit haben, nach stattgehabter Unterbrechung die Kontinuität des Bewusstseins aufrecht zu erhalten und ein in sich geschlossenes bewusstes Lebensganze zu bilden.

Aus allen diesen Erscheinungen folgt, dass der Somnambulismus nicht bloss ein abnormer, sondern ein schlechthin krankhafter Zustand des Organismus ist, ein Zustand, der deshalb auch nur pathologisch modifizierte Funktionen ermöglicht. Darum wendet sich Hartmann entschieden gegen die Überschätzung dieses Zustandes von Seiten du Prels und warnt davor, den Somnambulismus in ausgedehnterem Masse zu psychologischen Experimenten oder gar zu Heilzwecken zu benutzen. Während du Prel den Schaden des Somnambulismus unterschätzt, schlägt er den Nutzen desselben viel zu hoch an. Mag immerhin der spontane Somnambulismus einen gewissen Heilswert besitzen, sei es, dass die Natur sich seiner bedient, um durch Analgesie dem Organismus eine Erholungspause von unerträglichen Schmerzen zu gönnen oder um einen Anfall von nervöser Gleichgewichtsstörung in milderer Form verlaufen zu lassen oder durch Funktions-

ausschaltung gewisser Teile des Organismus und Veränderung in den Bahnen des Blutstromes Gelegenheit zur Förderung regenerativer Vorgänge zu erhalten: daraus folgt doch nicht, dass auch der künstliche Somnambulismus der Natur erwünscht ist. Mag immerhin die somnambule Selbstschau, d. h. die Diagnose eigener und fremder Körperzustände auf Grund der somnambulen Sensitivität, unter Umständen der ärztlichen Diagnose eine wertvolle Ergänzung oder Berichtigung zuführen, so ist doch der Wert der ersteren schon infolge ihrer natürlichen Unbestimmtheit, ihrer Gefährdung durch Einmischung von abstrakten Gedächtnisvorstellungen und Phantasiespielen und zahlreicher anderer Fehlerquellen ein so zweifelhafter, dass es ein praktisch aussichtsloses, ja, gefährliches Unternehmen wäre, auf den Somnambulismus, wie du Prel will, eine indirekte magnetische Behandlung der Kranken gründen zu wollen. Am allerunzulässigsten aber ist die pädagogische Ausnutzung des Somnambulismus im moralischen Interesse. Denn das Verhältnis des Somnambulen zum Magnetiseur verwirklicht genau den Begriff der Besessenheit; damit ist aber die Selbstbestimmung des Willens aufgehoben und das psychologische Fundament der Sittlichkeit ganz ebenso, wie beim spontanen Irrsinn, beseitigt. „Das Hinüberspielen des blinden Automatengehorsams aus dem somnambulen in den wachen Zustand kann niemals Früchte von sittlichem Wert, sondern höchstens eine maschinenmässige Legalität der impulsiven Handlungen erzielen; aber die Legalität ist hier nicht, wie in der echten Pädagogik, eine Vorstufe zur Bethätigung sittlicher Autonomie, sondern mit dem Preise ihrer Zerstörung bezahlt.“ (Mod. Probl. 224.)

Hiernach kann nicht die Rede davon sein, dass der somnambule Zustand einen höheren und gleichsam vergeistigteren Zustand als derjenige des gewöhnlichen wachen Lebens darstellt. Schon Hegel hat der romantischen Überschätzung des abnormen Seelenlebens gegenüber auf den überragenden Wert des Wachbewusstseins hingewiesen, und Hartmann stimmt ihm darin bei, indem er hervorhebt, dass die willenlose, decentralisierte, automatenartige Passivität des somnambulen Bewusstseins das letztere tief unter das wache Bewusstsein, ebenso wie das gewöhnliche Traumbewusstsein, stellt, dem gleichfalls das zielbewusste Wollen und die Richtung gebende Aufmerksamkeit abgeht. Als ein bloss

bildliches Bewusstsein, dessen Vorstellungsbilder mechanisch von aussen aufgezwungen werden oder ebenso mechanisch nach zufällig entstandenen Assoziationen abschnurren, und dessen Handlungen gleichfalls mechanisch aus den aufgezwungenen oder zufällig aufgetauchten Bildern entspringen, entbehrt es der Finalität im Vorstellungsablauf und damit der spezifisch geistigen Vernünftigkeit. Je weiter sich aber der Seelenzustand von der vernünftigen Geistigkeit des wachen Bewusstseins entfernt, desto tiefer wird er in das organische Treiben des blossen Naturdaseins versenkt, desto mehr steigt er auf der Stufenleiter der organischen Entwickelung abwärts, desto unähnlicher wird er dem spezifisch menschlichen und desto ähnlicher dem tierischen und pflanzlichen Leben. „Das wache Bewusstsein der Tiere von den Amphibien abwärts gleicht zweifellos mehr dem somnambulen Bewusstsein als dem wachen Bewusstsein des Menschen, und die Sensitivität des somnambulen Zustandes für unorganische und organische Einflüsse, für chemische, elektrische und meteorologische Eindrücke gleicht mehr dem tierischen und pflanzlichen Verwachsensein mit den Naturgängen als der menschlichen Aussonderung aus demselben“ (228). Weit entfernt, auf eine keimartige Vorwegnahme einer auf Erden noch unerreichten höheren biologischen Entwickelungsstufe hinzudeuten, wie du Prel meint, ist daher der Somnambulismus vielmehr als eine atavistische Gestaltung, d. h. als ein Überlebsel überwundener biologischer Entwickelungsstufen, aufzufassen. Weit entfernt, dass er uns Aufschluss über das Leben in einem besseren Jenseits oder auf anderen Weltkörpern verschaffen könnte, ist diese ganze Annahme du Prels schon deshalb unhaltbar, weil es sich beim Somnambulismus gar nicht um einen normalen psychologischen Zustand handelt, der in der geradlinigen Entwickelung liegt, sondern um einen schlechthin pathologischen Zustand, der seitlich aus derselben heraustritt.

Wie die Erfahrung zeigt, sind das somnambule Bewusstsein und das wache Bewusstsein nicht in absoluter Weise, sondern nur relativ von einander abgesondert; finden doch auf Grund einer, wenn auch schwachen, Erinnerungsbrücke beständig Übergänge, sei es direkt, sei es durch Vermittelung des Traumbewusstseins, zwischen ihnen statt. Daraus folgt, dass wir es

in allen diesen Fällen nicht mit verschiedenen Bewusstseinen innerhalb desselben organischen Individuums, sondern nur mit verschiedenen physiologisch bedingten Zuständen desselben einen und einzigen Bewusstseins zu thun haben. Dann ist es aber auch unzulässig, wie du Prel thut, die Absonderung des normalen Zustandes des Wachbewusstseins von den verschiedenen abnormen Zuständen, nämlich des Traumbewusstseins und somnambulen Bewusstseins, zur Scheidegrenze zwischen zwei Bewusstseinen oder Personen im Individuum zu stempeln, die Absonderung des Traumbewusstseins vom somnambulen Bewusstsein zu ignorieren und beide Bewusstseinszustände kurzweg als „die zweite Person“ im Individuum zusammenzufassen. Dieser von du Prel sogenannte „optische Dualismus“ der Personen ist nicht bloss in Wahrheit ein Pluralismus von Personen, sondern er ist auch als solcher eine phantastische Illusion oder Fiktion, deren symbolische Personifikationen keinesfalls für reale Personen gehalten werden dürfen. Beim Übergange aus dem wachen in den träumenden oder somnambulen Zustand wird das Organ der Willkür, der Spontaneität, der Aufmerksamkeit, der Besonnenheit, der zielbewussten Leitung des Vorstellungsablaufs, der absichtlichen Hervorrufung von Vorstellungen und Motiven und damit der Selbstbestimmung des Willens, mit Einem Wort: das Grosshirn gelähmt oder ausser Thätigkeit gesetzt. Damit hört auch die zügelnde und hemmende Thätigkeit auf, welche dieses Organ auf die äussere und innere Reflexthätigkeit der übrigen Centralteile des Nervensystems ausübt, und wodurch es deren decentralisierende Impulse centralistisch beherrscht. Die Folge dieser Anästhesierung des Willkürorgans aber ist die Hyperästhesie der niederen Gehirnteile als Ausgleichungserscheinung der gehemmten Innervationsenergie der grauen Rinde.

Es besteht nämlich nach Hartmanns Ansicht durchaus kein Grund, die abnormen Bewusstseinszustände von der physiologischen Grundlage des Centralnervensystems abzulösen und das Traumbewusstsein, sowie das somnambule Bewusstsein in etwas Anderem als in niederen Teilen des Gehirns zu suchen. Wir wissen ja, dass die einzelnen Hirnteile relativ selbständige Centralorgane mit selbständigen Wahrnehmungs- und Bewegungscentren, selbständigem Gedächtnis und selbständigen Reflexen zwischen

Empfindung und Bewegung, Bewusstsein und Handlung sind. Das Kleinhirn, als Centrum der musikalischen Phantasie und der reflektorischen Sprachbewegungen, mit seinem Wortgedächtnis und Gedächtnis für Gehörseindrücke, sowie die Vierhügel mit ihrem Bildergedächtnis und ihrer Fähigkeit, auf Gesichtseindrücke reflektorisch zu reagieren, dürften für sich allein schon genügen, um die Art des somnambulen Verkehrs mit der Aussenwelt und das mechanische Fortspinnen somnambuler Träume zu erklären. Bezeichnet man mit du Prel das normale wache Bewusstsein als das „sinnliche", so haben wir es folglich beim Somnambulismus mit einem „untersinnlichen", aber keinesfalls mit einem „übersinnlichen" Bewusstsein zu thun. Daher ist es auch eine Illusion, zu meinen, dass wir durch die Untersuchung jenes untersinnlichen Bewusstseins dem übersinnlichen Unbewussten, dem metaphysischen Kern unserer Seele, näher kämen, als durch die Untersuchung des sinnlichen oder Wachbewusstseins. Denn sicherlich ist das „übersinnliche Bewusstsein" als ein solches zu denken, das dem wachen Bewusstsein an teleologisch-vernünftiger Geistigkeit überlegen und dem organischen Treiben der Natur entrückt ist. Es heisst also, das Übersinnliche in der verkehrten Richtung suchen, wenn man es in der Richtung der abnormen untersinnlichen Bewusstseinszustände sucht, die um so untersinnlicher und ungeistiger werden, je weiter sie sich vom normalen sinnlichen Bewusstsein entfernen. Zur Region des metaphysisch Unbewussten ist jedenfalls der Somnambulismus eine schlechtere Eingangspforte als das ihr näherstehende wache Bewusstsein und am allerwenigsten die einzige Eingangspforte. Denn es ist eine Eingangspforte nur zu einem Teile des physiologischen, untersinnlichen oder relativ Unbewussten, welches von dem metaphysischen oder übersinnlichen Unbewussten streng unterschieden werden muss.

Aber du Prel verwechselt nicht bloss das untersinnliche mit einem übersinnlichen, das somnambule Bewusstsein der niederen Gehirnteile mit einem „leibfreien" Bewusstsein, dass sich, statt auf den leiblichen Organismus, auf eine materielle Basis von unvergleichlich feinerer, ätherischer Beschaffenheit, auf einen vom Tode des Leibes nicht berührten Metaorganismus, Ätherleib oder Astralleib stützt, sondern er verwechselt überdies das so einge-

schmuggelte übersinnliche Bewusstein mit dem dasselbe tragenden Individualsubjekt; er bildet sich ein, das im normalen Bewusstsein zurückgetretene gemeinsame Subjekt der übersinnlichen und sinnlichen Person träte in abnormen Bewusstseinszuständen aus dem Unbewussten hervor. Als ob nicht das letztere, weil es zwei Bewusstseine gemeinsam trägt, beiden gleich fern und gleich nahe stehen, d. h. der unbewusste Produzent beider sein, als ob es eben deshalb nicht unmöglich sein müsste, dem letzteren dadurch näher zu kommen, dass man von der Erscheinungswelt des einen dieser Bewusstseine in diejenige des anderen hinüberschreitet! Ist überhaupt das Bewusstsein, wie wir gesehen haben, nichts Reales, dann kann auch das übersinnliche oder transcendentale Bewusstsein du Prels dies nicht sein. Dass aber wenigstens das somnambule Bewusstsein kein leibfreies Bewusstsein im Sinne du Prels ist, das beweist nicht bloss seine Bildlichkeit, sondern auch die Thatsache seiner Ermüdungsfähigkeit und Ruhebedürftigkeit. Es scheint in der That „eine sehr viel einfachere und natürlichere Annahme, dass hinter den bewussten Funktionen des Individualsubjekts noch unbewusste Funktionen desselben verlaufen, als dass in jedem Individuum zwei Personen verkoppelt sind, deren eine (die sinnliche) durch die andere (die übersinnliche) dämonisch besessen ist, ohne etwas davon zu ahnen“ (249).

Hiernach erscheint der Versuch du Prels, die uralte, aber in keiner Weise zu begründende Weltanschauung des „transcendentalen Individualismus“ auf die Erscheinungen des abnormen Seelenlebens, besonders des Somnambulismus zu stützen, ebenso misslungen, wie der Versuch Hellenbachs, jene Weltanschauung auf die Erscheinungen des Spiritismus zu stützen. Der Unsterblichkeitsglaube, d. h. der Glaube an eine individuelle Fortdauer, kann selbst in der Gestalt der Reinkarnationslehre nicht aufrecht erhalten werden. Gäbe es wirklich ein transcendentales Bewusstsein hinter meinem empirischen Bewusstsein, das nach meinem Tode übrig bleibt, so wäre es doch jedenfalls nicht mein Bewusstsein. Es wäre für mich und meine egoistischen Interessen ebenso gleichgültig, wie es das transcendentale oder empirische Bewusstsein eines Anderen für mich ist; und es ist daher eine blosse Taschenspielerei, wie der transcendentale Individualismus dies thut, mir die behauptete Kontinuität dieses

relativ unbewussten transcendentalen Bewusstseins in verschiedenen Lebensläufen als eine Erfüllung meines egoistischen Lebensdranges und Unsterblichkeitswunsches darbieten zu wollen. „Wenn ein Anderer unsterblich ist, so habe ich doch davon nichts, und die Unsterblichkeit eines anderen, mir unbewussten Selbstbewusstseins wird mir darum nicht wichtiger, wenn man mir sagt, dass ich schon jetzt von diesem Anderen in einer mir unbewussten Weise dämonisch besessen bin. Wenn ich nicht weiterleben kann und soll, so mag den Anderen, von dem ich besessen sein soll, erst recht der Teufel holen." (Phil. d. Unb. II. 520.)

Vergleicht man diese vorsichtigen und besonnenen Ausführungen Hartmanns mit den phantastischen Hypothesen der du Prelschen Weltanschauung, so sollte man meinen, es könne kein Zweifel daran bestehen, welche von beiden Seiten die grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Es ist aber charakteristisch und ein Zeichen des philosophischen Niveaus unserer „Gebildeten", dass du Prels verworrene Mystik eine grosse Zahl von Anhängern gefunden hat, die in Vereinen, Zeitschriften und sogar durch Wanderapostel für seine Ideen Propaganda machen, während Hartmanns Warnung vor der Überschätzung und willkürlichen philosophischen Ausdeutung der Thatsachen des abnormen Seelenlebens fast eindruckslos im Winde verhallt ist. Und doch gehört der Aufsatz über den Somnambulismus in den „Modernen Problemen" noch immer zu dem Besten, was über diesen Gegenstand geschrieben ist. Du Prel selbst hat sich die Widerlegung der Hartmannschen Einwände gegen seinen Standpunkt dadurch sehr leicht gemacht, dass er diese Einwände überhaupt nicht widerlegt hat. Er hat mündlich und schriftlich nur einfach die Behauptung wiederholt, Hartmann kenne die hundertjährige Litteratur über den Somnambulismus nicht und habe daher kein Recht, über diese Dinge mitzusprechen. Das ist eine sehr merkwürdige Behauptung, wenn man bedenkt, dass ja du Prel selbst das empirische Material des Somnambulismus, soweit es für die philosophische Behandlung brauchbar ist, in seiner „Philosophie der Mystik" ans Licht gezogen und erschöpfend bearbeitet hat, und dass Hartmann eben diese Schrift kritisiert hat. (Vgl. über Hellenbach und du Prel: „Gesch. d. Metaph." II. 554—570.)

b) Der Spiritismus.

„Von den metaphysischen Konsequenzen seiner irrigen Theorie,“ so hatte Hartmann seine Kritik geschlossen, „werden nur zwei Richtungen, denen er grundsätzlich gleich fern steht, Nutzen ziehen: der Spiritismus und die christliche Apologetik“. Was die letztere betrifft, so hat sie bisher noch kaum irgendwelche Anstalten gemacht, die du Prelschen Theorien für ihre Zwecke auszubeuten; die katholische nicht, weil die Reinkarnationslehre, zu welcher die Annahmen du Prels führen, mit der christlichen Auffassung der Unsterblichkeit nicht im Einklang steht und die katholische Kirche von jeher ein gewisses instinktives Gefühl für die Gefahr gehabt hat, die dem Dogma möglicher Weise von der transcendental-individualistischen Weltanschauung drohen könnte; die protestantische Apologetik nicht, weil sie im letzten Menschenalter das Interesse an spekulativen Fragen überhaupt verloren hat und die Unsterblichkeit höchstens noch auf der Kanzel- und bei Grabreden, aber nicht mehr als Gegenstand der theologischen Erörterung behandelt. Wohl aber hat der Spiritismus sich der du Prelschen Theorien bemächtigt und ihren Vertreter selbst mehr und mehr in den Bannkreis seiner eigenen Anschauungen hineingezogen. Nahm doch der Spiritismus in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts als Rückschlag gegen den einseitigen Materialismus der Naturwissenschaften einen mächtigen Aufschwung. Auch Hartmann sah sich zu einem näheren Studium dieses Erscheinungsgebietes veranlasst, um so mehr, als er mit hervorragenden Vertretern des Spiritismus und solchen, die diesem nahe standen, wie Hellenbach, Zöllner und Hübbe-Schleiden, in persönlicher und brieflicher Berührung stand und gerade von jener Seite her seine Philosophie des Unbewussten teils bekämpft, teils im eigenen Interesse gedreht und ausgemünzt wurde. Die kleine Schrift über den „Spiritismus“ war das Ergebnis dieser Studien.

Wie schon andere Philosophen vor ihm, wie Schopenhauer, J. H. Fichte, Ulrici, Franz Hoffmann, so versucht auch Hartmann dem heiklen Gegenstande gegenüber eine möglichst objektive Stellung einzunehmen. Darum räumt er zunächst die Vorurteile bei Seite, die dem Spiritismus in den Kreisen der

Gebildeten entgegenstehen und sucht aus dem Begriffe des Mediumismus nachzuweisen, dass alles, was man dem Spiritismus vorhält, die eigentümlichen Bedingungen, unter denen die Erscheinungen desselben vor sich gehen, die absichtlichen Täuschungen u. s. w., sich mit Notwendigkeit aus der Natur des Mediums ergeben und prinzipiell noch nichts gegen die Realität der spiritistischen Phänomen beweisen. Nach Hartmann ist ein Medium ein Individuum mit einer gewissen Desorganisation des Nervensystems, d. h. von einer relativ zu grossen Selbständigkeit der niederen und mittleren Nervencentra gegen das höchste reflexhemmende Centrum der bewussten Selbstbeherrschung. Es ist sonach ein Somnambuler, und zwar ein Autosomnambuler, der sich selbst durch Autosuggestion in den Zustand des Somnambulismus versetzt und in diesem Zustande seine Wirkungen vollbringt. Dabei kann der Somnambulismus entweder ein offener oder ein larvierter sein. Der Somnambulismus heisst offen, wenn die Funktion des wachen Bewusstseins völlig erloschen und die Herrschaft über den Körper ganz und ungehindert auf das somnambule Bewusstsein übergegangen ist. Er heisst larviert, wenn das wache Bewusstsein sich mit dem somnambulen Bewusstsein in die Herrschaft über den Körper teilt, von den Beschlüssen des somnambulen Bewusstseins jedoch und den durch dasselbe ausgelösten Bewegungen auch während ihrer Ausführung nichts weiss.

Aus dieser wesentlichen Verwandtschaft zwischen Mediumismus und Somnambulismus werden alle erwähnten Umstände verständlich, die von Unkundigen dem Spiritismus ins Gewissen geschoben und als Einwände gegen ihn vorgebracht zu werden pflegen. Denn sie erklärt nicht bloss die Neigung der Medien zu absichtlichen Täuschungen, die den Somnambulen mit allen Hysterikern und Nervenkranken gemeinsam ist, sondern auch die Abhängigkeit der betreffenden Erscheinungen von der Stimmung, der Behaglichkeit des Mediums u. s. w. So wenig die häufigen Verstellungen und Täuschungen der Hysterischen etwas gegen die Existenz der Hysterie beweisen, so wenig dürfen die aufgedeckten Schwindeleien der Medien die Forscher davon abhalten, sich ernsthaft mit den mediumistischen Erscheinungen zu befassen. Es ist vielmehr durchaus notwendig, dass Physiker, Physiologen

und Psychiatriker von Ruf und amtlicher Stellung im amtlichen Auftrage diesem Gebiete näher treten, um unter Hinzuziehung von Taschenspielern längere Versuchsreihen mit verschiedenen Medien anzustellen. „Das Publikum hat nachgerade ein Recht darauf, zu wissen, woran es mit diesen Dingen ist, und da es selbst nicht in der Lage ist, sich ein eigenes Urteil zu bilden, so ist es auf das Urteil der offiziellen Träger der Wissenschaft angewiesen. Diese aber lehnen es ab, sich mit diesen Dingen die Finger zu verbrennen, sei es, dass sie in der Überzeugung von der Unfehlbarkeit der bisherigen Wissenschaft a priori dekretieren zu können meinen, was möglich und was unmöglich sei, sei es, dass sie bloss nicht Lust haben, die ihnen einmal vertraute Forschungsspezialität mit einer anderen zu vertauschen. Deshalb müssen die Regierungen einschreiten und Mittel zur Untersuchung dieses Erscheinungsgebietes auswerfen, da man ja auch den Einzelnen nicht zumuten kann, die Kosten längerer Sitzungsreihen zu tragen.“ Die vorliegenden Materialien reichen bis jetzt entschieden nicht aus, um die Frage für spruchreif zu erklären, sie reichen aber sehr wohl aus, um dieselbe für untersuchungsbedürftig zu erklären. Weiss man doch heute in der That nicht, „auf welcher Seite mehr Oberflächlichkeit, Kritiklosigkeit, Vorurteil, Leichtgläubigkeit und Unfähigkeit zur Unterscheidung zwischen beobachteten Thatsachen und naheliegenden Vermutungen zu finden ist, ob bei den Spiritisten, die in jedem zufällig umfallenden Regenschirm die Offenbarung einer Geisterhand sehen, oder bei den Aufklärern, welche alles für unmöglich erklären, was nicht zu ihrem beschränkten Weltbilde passt. Es ist hohe Zeit, dass diesem Zustande der Verwirrung durch offizielle wissenschaftliche Erforschung des fraglichen Erscheinungsgebietes ein Ende gemacht wird, damit die Natur der darin sich kundgebenden Kräfte endlich dem Verständnis erschlossen und der Ausbeutung für den plumpsten Aberglauben entzogen wird.“ (Spiritism. 14 ff.)

Man hat es nun dem Philosophen vielfach zum Vorwurf gemacht, dass er, wie er ausdrücklich einräumt, selbst niemals einer spiritistischen Sitzung beigewohnt und sich praktisch mit der Erforschung der betreffenden Erscheinungen aus naheliegenden Gründen nicht befasst hat. Wer so urteilt, hat den Zweck

seiner Auslassungen über den Spiritismus nicht verstanden. Es handelt sich ja für Hartmann gar nicht darum, ob die fraglichen Erscheinungen des Spiritismus wahr sind oder nicht. Bekennt er sich doch selbst ausdrücklich ausser Stande, über die Realität derselben ein Urteil abzugeben. Wohl aber hält er sich für zuständig, ein bedingungsweise geltendes Urteil über die aus diesen Erscheinungen im Falle ihrer Realität zu ziehenden Schlussfolgerungen abzugeben: „denn dies ist recht eigentlich die Aufgabe des Philosophen, während er das thatsächliche Material seiner Schlussfolgerungen und Induktionen sich von den exakten Wissenschaften liefern lassen muss“ (23). Wer weiss, wie eng im Spiritismus die Anerkennung der Realität der betreffenden Erscheinungen mit den aus ihnen gezogenen metaphysischen Schlussfolgerungen verknüpft ist, wer sich vergegenwärtigt, wie die Vertreter der exakten Wissenschaften gerade deshalb Bedenken tragen, sich mit der Untersuchung des fraglichen Erscheinungsgebietes abzugeben, weil sie die Folgerungen scheuen, welche fast allgemein von Freunden und Gegnern der Sache als unabweislich angesehen werden, der wird es nicht mehr paradox und wunderlich schelten, dass Hartmann, die Realität der spiritistischen Erscheinungen voraussetzt und sich lediglich um die Theorie des Spiritismus bekümmert. Denn wenn der Philosoph auch im Ganzen wohl daran thut, mit dem Ziehen der Schlussfolgerungen zu warten, bis das exakte Thatsachenmaterial ihm in ziemlich zweifelfreier und unbestrittener Gestalt vorliegt: in diesem Falle erscheint es in der That als ein dem Erkenntnisfortschritt geleisteter Dienst, wenn Hartmann mit seiner philosophischen Kritik die hemmenden Vorurteile, welche der Erkenntnis jenes Gebietes entgegenstehen, zersetzt und aufgelöst und damit der unbefangenen wissenschaftlichen Forschung die Bahn frei gemacht hat. Von dem Philosophen verlangen, er hätte erst die Thatsachen selbst untersuchen sollen, bevor er eine Theorie derselben aufstellte, das ist gerade so, als wenn man von ihm fordern wollte, er hätte alle die naturwissenschaftlichen Thatsachen erst selbst nachprüfen sollen, ehe er sie als Ausgangspunkt seiner induktiven Spekulation verwertete. Man kann aber bekanntlich ein sehr schlechter Beobachter und doch ein vorzüglicher Philosoph sein und umgekehrt; nur das

letztere möchte Hartmann sein, auf das erstere dagegen erhebt er keinen Anspruch. Überhaupt ist ja das gerade das Wesen der induktiven Spekulation, dass sie nur bedingungsweise gilt, nämlich für den Fall der Richtigkeit der empirischen Daten, wovon sie ausgeht. Wenn die spiritistischen Phänomene keine Realität besitzen, so fällt damit selbstverständlich auch die Hartmannsche Theorie zusammen; aber die Schuld an diesem Zusammenbruche trägt alsdann nicht Hartmann, sondern die Spiritisten, die dem Philosophen ein falsches Induktionsmaterial geliefert haben.

Hält man diesen Gesichtspunkt der bloss bedingungsweisen Geltung seiner Darlegungen fest, so wird man damit vor dem Missverständnis geschützt sein, als ob Hartmann an die von ihm aufgestellten mediumistischen Kräfte, wodurch er die Erscheinungen begreiflich zu machen sucht, nun auch wirklich als wie an real vorhandene und nur noch mehr oder weniger unbekannte und unerforschte Natureigenschaften glaube oder gar ihre thatsächliche Existenz beweisen wolle. Nur darauf ist vielmehr sein Bestreben gerichtet, den Spiritisten gegenüber, die überall gleich Geister und „transcendentale“ Einwirkungen vermuten und selbst bei einer so harmlosen Erscheinung, wie dem bekannten Tischrücken, sofort mit einer „übersinnlichen“ Erklärung bei der Hand sind, ein Minimum von eventuell vorhandenen Kräften festzustellen, wodurch sich alle jene Phänomen auf rein immanente, d. h. natürliche, Weise erklären lassen. Wenn also Hartmann auch im Allgemeinen einräumt, dass es im menschlichen Organismus noch mehr Kräfte und Anlagen giebt, als die bisherige exakte Wissenschaft erforscht hat, so ist er doch davon völlig überzeugt, dass dabei von einer Umstossung von Naturgesetzen oder von einem Verlassen der Sphäre des Natürlichen in keiner Weise die Rede sein kann. Hartmann will nur diejenigen natürlichen Kräfte näher bestimmen, deren Annahme auch die Spiritisten nicht umgehen können, und die ganze Frage, um die es sich handelt, ist, ob wir genötigt sind, ausser diesen rein natürlichen Kräften auch noch andere sogenannte übernatürliche Kräfte und Einwirkungen anzunehmen. Der Unterschied zwischen Hartmann und den Spiritisten ist aber der, dass die letzteren diese Frage bejahen und über der Betonung des Übersinnlichen die natürlichen

Vermittelungen übersehen, während Hartmann die Ansicht vertritt, dass die Annahme des spiritistischen Übersinnlichen neben den natürlichen Kräften nicht bloss überflüssig, sondern sinnlos ist.

Was zunächst die physikalischen Erscheinungen des Spiritismus betrifft, so lassen sich dieselben teils durch die relativ unbewusste Muskelthätigkeit der niederen Gehirnteile, wie das Tischrücken, das unwillkürliche Schreiben und Sprechen, teils mit Hilfe der Coxschen Theorie der „psychischen Kraft" oder Nervenkraft und ihren Umwandlungen, wie das Hinrutschen der Gegenstände zum Medium, das Emporsteigen des letzteren, die Klopflaute, die Lichterscheinungen u. s. w., teils durch Halluzinationsansteckung von Seiten des Mediums erklären. Wenn schon hierbei das somnambule Bewusstsein der eigentliche Leiter und der Quellpunkt der Erscheinungen bildet, so ist dies ganz ebenso auch der Fall bei dem Vorstellungsinhalt der Kundgebungen. Das somnambule Bewusstsein der mittleren Hirnteile umspannt den Vorstellungsinhalt des Grosshirnbewusstseins, aber nicht umgekehrt. Daher kommt es, dass es Worte und Sätze schreibt, auf Fragen antwortet und Wünschen Rechnung trägt, welche dem wachen Bewusstsein diktiert oder vorgelegt sind, und dass es auch auf solche Frage antwortet und solchen Wünschen Rechnung trägt, welche nur ihm, aber nicht dem wachen Bewusstsein erkennbar geworden sind. Das somnambule Bewusstsein ist ausserdem infolge der Hyperästhesie des Mittelhirngedächtnisses in den Stand gesetzt, sich an Dinge zu erinnern, deren Herkunft dem Grosshirnbewusstsein unerklärlich bleibt, und vermag bei seiner Neigung zur Symbolisierung und Personifikation sich so leicht in eine fremde Rolle hineinzuversetzen, dass es Kundgebungen zu Tage fördert, die nach Form und Inhalt so wenig als möglich dem wachen Bewusstsein des Mediums und so sehr als möglich dem vorausgesetzten Urheber dieser Kundgebungen ähneln. Dazu kommt, dass auch die Vorstellungsübertragung sich nur durch Vermittelung des somnambulen Bewusstseins vollzieht, wobei der Wille zur Einpflanzung beim Übertragenden und der Wille zur Auffassung beim Empfangenden sich als mächtige Beförderungsmittel erweisen, sei es nun, dass dieser Wille ein bewusster, sei es, dass er ein unbewusster, in den somnambulen Hirnschichten wohnender ist.

Während beim sogenannten Gedankenlesen nur die aktuellen Vorstellungen wacher, träumender oder somnambuler Personen durch eine gewisse Resonanz des eigenen somnambulen Bewusstseins perzipiert werden, werden beim Hellsehen nicht mehr fremde Bewusstseinsinhalte, sondern thatsächliche objektive Erscheinungen als solche ohne die normale Vermittelung der Sinneswerkzeuge wahrgenommen. Wenngleich nun auch vieles, was „Hellsehen“ genannt wird, entweder auf Gedankenlesen oder sensitive Auffassung von Ätherschwingungen irgendwelcher Art beruhen mag, so findet doch beim eigentlichen Hellsehen ein Überspringen von Raum und Zeit statt, und dies ist freilich mit Zuhilfenahme von Ätherschwingungen u. s. w. nicht mehr erklärlich. Hier muss man von der Individualseele auf deren wesenhafte Wurzel im absoluten Geist zurückgehen; man muss sich der unzertrennbaren Nabelschnur erinnern, welche jedes Geschöpf mit seiner Allmutter Natur verbindet und die Hypothese eines „Telephonanschlusses zwischen zwei Individuen im Absoluten“ wagen, wie er durch ein intensives Willensinteresse hergestellt wird, wenn man es nicht vorzieht, auf eine Erklärung des Hellsehens überhaupt zu verzichten. „Im absoluten Wissen des absoluten Geistes sind die Fäden aller Kausalreihen ideell zu einer einzigen Gesammtanschauung verschlungen; deshalb ist aus ihr auch das scheinbar Zufällige an den Ereignissen der Zukunft im voraus bestimmbar. Die Allwissenheit des absoluten Geistes umspannt implicite im gegenwärtigen Weltzustand die Zukunft ebenso gut, wie die Vergangenheit; darum kann das Individuum vermöge eines intensiven Willensinteresses ebensowohl die Einzelheiten zukünftiger Ereignisse aus dem unbewussten Wissen des absoluten Geistes unbewusst herausschöpfen, wie es die Einzelheiten der gegenwärtigen Weltlage an räumlich von ihm entfernten Punkten aus demselben zu entnehmen vermag“ (79). Diese Erklärung geht zwar über die bloss natürliche Sphäre hinaus, „aber sie ist doch nicht übernatürlich in dem Sinne, dass sie eine jenseits der natürlichen belegene Daseinssphäre, eine hinter der gegebenen lauernde verborgene Welt übernatürlicher Individuen heranzöge. Sie verzichtet nur darauf, das Natürliche in der üblichen Abstraktion von seinem übernatürlichen Grunde festzuhalten, und

nimmt es statt dessen in seiner konkreten Einheit mit dem ihm als Wesen und Substanz immanenten übernatürlichen Grunde" (82).

Soviel ist jedenfalls sicher: nur der konkrete Monismus, wonach die absolut unbewussten psychischen Funktionen verschiedener Individualseelen letzten Endes doch nur Funktionen desselben absoluten Subjekts mit Beziehung auf verschiedene Organismen sind, kann das Phänomen des Hellsehens wenigstens einigermassen erklärbar machen. Der Spiritismus dagegen mit seiner Annahme von Geistern oder telepathischen Einflüssen Verstorbener kann, wie Hartmann in seiner Schrift über „Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome" darlegt, zur Erklärung dieser Erscheinung gar nichts beitragen. Er schiebt das Problem, anstatt es zu lösen, bloss um eine Stufe, nämlich in die Geisterwelt zurück und lässt es dort ebenso unerklärlich bestehen. Denn was z. B. das „Vorgesicht" oder den Blick in die Zukunft, das einzige chemisch reine oder „Urphänomen des Hellsehens" anbetrifft, so könnten auch die Geister, da sie funktionsfähige Wesen sind und also unter den Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen müssen, die Zukunft selbst nur durch Hellsehen erfahren. Allein diese Möglichkeit selbst zugegeben, so könnten sie sich doch den Lebenden nicht mitteilen, weil sie immateriell und körperlos sein sollen und ihnen damit alle Bedingungen fehlen, durch welche ein telepathischer Einfluss allein denkbar ist. „Wenn die Lebenden an und für sich schon hellsehend sind, so ist die telepathische Mitwirkung hellsehender Geister eine völlig überflüssige und grundlose Hypothese; wenn die Lebenden nicht hellsehend sind, so ist das supponierte Hellsehen der Verstorbenen nicht bloss ebenso, sondern doppelt unbegreiflich, und keine „vierte Dimension" und keine „transcendentalen Wahrnehmungsorgane" können an dieser Unbegreiflichkeit der zeitlichen Voraussicht der Geister etwas mildern" (a. a. O. 48). Das einzige Erscheinungsgebiet mithin, bei dem man mit bloss natürlichen oder abstrakt natürlichen Ursachen nicht auskommt, fällt nicht unter den Begriff des Spiritismus.

So bleiben denn nur noch die sogenannten Transfigurationen und Materialisationen übrig, die von den Spiritisten als Hauptbeweis für die Existenz von Geistern angeführt zu werden pflegen. Allein die Transfiguration oder die Selbst-

versetzung des Ich des Mediums in eine fremde Persönlichkeit, die sich durch Haltung, Geberde und Rede ausdrückt, erklärt sich weit einfacher aus dem spontanen Autosomnambulismus der Medien. An die objektive Realität der Erscheinungen bei den Materialisationen zu glauben, dazu aber besteht solange kein Grund, bis die Annahme einer Übertragung der Halluzinationen des Mediums in die somnambulen Bewusstseine der hinreichend empfänglichen Anwesenden sich als durchaus unhaltbar erwiesen hat. Einen sicheren Beweis für die objektive Realität kann nur die Photographie erbringen, und da sprechen alle bisher angestellten Versuche an Gestalten, die von den Zuschauern gesehen wurden, gegen die objektive Realität der Erscheinungen. Die bisherigen Erfahrungen berechtigen nicht zu einer anderen Annahme, als dass die Phantome der Spiritisten wirklich nur Phantome, d. h. subjektive Erscheinungen ohne objektive Realität, aber Erscheinungen sind, deren relative Übereinstimmung in den Zuschauern durch ihren Ursprung aus dem somnambulen Medium erklärt wird, welches seine Halluzinationen in die Zuschauer überträgt.

Nach alledem hat die Geisterhypothese keine Berechtigung. Aus dem einfachen naiv sinnlichen Glauben des Volkes heraus, dass alles, was es sich nicht sofort erklären konnte, Geistern zuschrieb, hat sich jene Hypothese mehr und mehr zu derjenigen einer ausschliesslich durch das Medium vermittelten Geisterwirkung geläutert, wonach die Geister als die bloss intellektuellen Urheber der Erscheinungen betrachtet werden, während die eigentliche Ausführung der letzteren dem Medium zufällt, das vom Geiste so zu sagen besessen ist. Diese Besessenheitshypothese entspricht einer Psychologie, welche unter dem Geiste des Menschen nur den Inhalt seines normalen, wachen Bewusstseins versteht und von relativ oder gar absolut unbewussten Begehrungen, Gefühlen und Vorstellungen noch nichts ahnt. Sie wird durch die Thatsache des Somnambulismus widerlegt und wandelt sich in die Inspirationshypothese um. Nach ihr ist das somnambule Bewusstsein der äussere, wie innere Urheber der Erscheinungen, und nur der Inhalt seiner Kundgebungen ist ihm durch Inspiration, d. h. Gedankenübertragung aus dem Bewusstsein des kontrollierenden Geistes, vor-

geschrieben. Beruft man sich jedoch einmal auf das somnambule Bewusstsein, dann ist überhaupt gar kein Vorstellungsinhalt mehr denkbar, der nicht aus jenem geschöpft werden könnte, dann ist also die Annahme von Geistern, abgesehen von allen sonstigen Schwierigkeiten, worin man sich mit ihr verwickelt, ein einfacher Verstoss gegen den ersten Grundsatz aller Methodik, die Prinzipien nicht ohne Not zu vervielfältigen. Alle vorsichtigen Spiritisten sind heute darin einig, dass der bei weitem grösste Teil aller bezüglichen Erscheinungen aus dem blossen somnambulen Bewusstsein des Mediums herstammt und die Annahme von Geistern nicht notwendig fordert. Wenn sie trotzdem für gewisse Fälle neben der ersten Art von Ursachen auch noch die zweite gelten lassen, so wäre es ihre Pflicht, genau die Grenzlinie zu bestimmen, jenseits welcher die Erklärungsfähigkeit der ersten Art von Ursachen aufhört und zugleich das Warum dieses Aufhörens nachzuweisen, da dem Behauptenden die Beweislast obliegt. Der Spiritismus hatte aber bis zur Abfassung von Hartmanns Spiritismusschrift noch nicht den leisesten Versuch gemacht, sich dieser Aufgabe zu entledigen. „Solange sie," hatte daher Hartmann seine Schrift geschlossen, „unerfüllt bleibt, entbehrt die Geisterhypothese jedes Schimmers einer wissenschaftlichen Berechtigung, und alle Philosophen, welche die Geisterhypothese des Spiritismus adoptiert haben, haben damit einen bedenklichen Mangel kritischer Vorsicht gezeigt" (118). —

Es ist das Verdienst des russischen Staatsrats Aksakow, in seinem Werke über „Animismus und Spiritismus" (1890) diesen Gedanken Hartmanns aufgegriffen und zuerst den Versuch gemacht zu haben, jene dringendste Aufgabe des Spiritismus nachträglich zu lösen. Empfand er doch mit fast sämmtlichen Gesinnungsgenossen den Hartmannschen Angriff als den schwersten, der jemals gegen den Spiritismus geführt sei. Die Entgegnung Hartmanns in seiner Schrift über „Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome" beschränkt sich im Wesentlichen darauf, die Einwände Aksakows gegen seine eigene Erklärung der mediumistischen Phänomen zu entkräften, die Bestätigung zu liefern, dass Halluzination und mediumistische Nervenkraft vollkommen genügen, um die Materialisations-

erscheinungen zu erklären und zu zeigen, dass vor allem der intellektuelle Inhalt der Kundgebungen keineswegs ein derartiger ist, um die Fähigkeiten des somnambulen Bewusstseins zu übersteigen. Der Identitätsnachweis der Geister, um den sich Aksakow vor allem bemüht hat, ist nach Hartmann nicht erbracht worden. Ganz im Gegensatze zu du Prel, der vom Somnambulismus aus zum Spiritismus gelangt ist, zeigt Hartmann, dass gerade der Somnambulismus dem Spiritismus den Boden unterauszieht. Der Spiritismus befindet sich mit seiner Geisterhypothese in lauter Widersprüchen und Zirkelschlüssen. Es wäre völlig unverständlich, wie eine so seltsame, geradezu abgeschmackte Anschauung, wie der Spiritismus, von denkenden, ja, von philosophisch gebildeten Leuten angenommen und verteidigt werden kann, wenn hierbei nicht ein besonderes Gemütsinteresse mitspielte, nämlich der Wunsch, sich durch die spiritistischen Phänomene die persönliche Unsterblichkeit verbürgen zu lassen.

Die Spiritisten huldigen fast sämmtlich einem jenseitigen Optimismus und glauben, eine Bewährung desselben in der Geisterhypothese zu besitzen. Sie bedenken nicht, eine wie furchtbar pessimistische Vorstellung es ist, zu meinen, dass die abgeschiedenen Seelen ihre menschliche Gefühlsweise, die kleinlichen Interessen und läppischen Sorgen ihres irdischen Daseins ins Jenseits mit hinübernehmen, dass sie sich noch um unbezahlte Schusterrechnungen oder uneingetriebene kleine Darlehen u. s. w. grämen oder ihretwegen die Ruhe der noch im Fleische Wandelnden stören. Sie verkennen, wie tief sie damit in gefühlsmässiger Hinsicht das jenseitige Geistesleben unter das diesseitige rücken und wie sehr sie damit dem jenseitigen Optimismus Hohn sprechen, dessen Aufrechterhaltung doch das tiefinnerste Motiv ihrer gefühlsmässigen Zustimmung bildet. Konsequenter Weise kann man nur pessimistischer Spiritist sein, und wenn man noch kein Pessimist ist, so muss man es durch den Spiritismus werden, denn die Fortdauer erinnerungsfähiger organischer Reste ohne Geist und Thatkraft, wie der Spiritismus sie annimmt, „würde eines der schauerlichsten und widerwärtigsten Kapitel des Pessimismus abgeben, wenn man es nicht als eine Ausgeburt phantastischen Aberglaubens bei Seite zu schieben berechtigt wäre“ (72). Bis jetzt ist es den Geistern weder

gelungen, uns von der Glückseligkeit ihrer jenseitigen Existenz, noch auch nur von dem einfachen „Dass“ dieser Existenz zu überzeugen. Man kann daraus nur schliessen, dass sie hierzu einfach gar nicht im stande sind. Die Annahme von Geistern ist nicht bloss innerlich unhaltbar, sondern sie ist auch praktisch wertlos, und der Spiritismus ist sonach völlig ausser stande, dem erschütterten Glauben an die persönliche Unsterblichkeit eine neue Stütze darzubieten. (Vgl. den Aufsatz über „Indische Gnosis oder Geheimlehre“ in den „Phil. Fragen d. Ggw.“ 179—206.)

B. Axiologie.

Die Annahme der Hartmannschen Metaphysik, dass die Welt ihrem Was oder ihrem Inhalte nach logisch bestimmt sei, hat sich sowohl in der Naturphilosophie, wie in der Psychologie bestätigt. Das Logische erwies sich in seiner Anwendung auf das Unlogische überall als Teleologisches, und dieses nötigte uns auf allen Punkten zu der Annahme eines allweisen Unbewussten. Wir dürfen hieraus schliessen, dass die Welt so weise und trefflich als nur irgend möglich eingerichtet sei und geleitet werde und dass, wenn in dem allwissenden Unbewussten unter allen möglichen Vorstellungen die Vorstellung einer besseren Welt gelegen hätte, gewiss diese bessere statt der jetzt bestehenden zur Ausführung gekommen wäre. Wir können sonach der Ansicht von Leibniz zustimmen, dass die bestehende Welt die beste von allen möglichen sei, nicht als ob wir die unendlich vielen möglichen Welten erkennen könnten, um sie mit der bestehenden erschöpfend zu vergleichen, aber doch in dem Sinne, dass wir im Unbewussten die Existenz derjenigen Eigenschaften nachweisen konnten, „denen zufolge es die möglichen Welten gleichsam mit einem Blicke überschauen und von diesen möglichen Welten diejenige realisieren musste, welche den vernünftigsten Endzweck auf die zweckmässigste Weise erreicht“ (II. 277).

Allein wenngleich diese Welt die bestmögliche ist, so kann sie darum doch noch immer herzlich schlecht sein. Denn die Bestmöglichkeit sagt nur die Angemessenheit an ihren

Zweck, aber gar nichts über ihre Güte aus. Wenn das Unbewusste eine Welt schaffen wollte, so konnte es freilich seinem logischen Wesen gemäss nur die beste von allen möglichen schaffen. Es fragt sich jedoch, ob es nicht noch besser gethan haben würde, überhaupt keine Welt ins Dasein zu rufen. Diese Frage nun, ob die Welt ihrem Nichtsein vorzuziehen oder nachzustellen sei, d. h. die Frage nach dem Werte der Welt, bildet den Gegenstand einer besonderen philosophischen Disziplin, der Wertlehre oder Axiologie, deren Aufgabe ist, die Wertbemessung der Welt an der Hand eines objektiven, nicht subjektiven Wertmassstabes zu vollziehen (II. 273—284).

1. Die Lust als höchster Wertmassstab.

Wenn wir die möglichen Massstäbe ins Auge fassen, an denen der Wert der Welt eventuell gemessen werden könnte, so können überhaupt nur fünf solche Massstäbe in Frage kommen: die Lust, die Zweckmässigkeit, die Schönheit, die Sittlichkeit und die Religiosität. Von diesen lassen sich die drei letzteren sämmtlich unter den Begriff der Zweckmässigkeit befassen; indem die Schönheit nur die sinnliche Erscheinung der inneren Zweckmässigkeit, die sittliche Weltordnung und die religiöse Heilsordnung nur Ausschnitte aus der allgemeinen teleologischen Weltordnung darstellen. Was aber das Verhältnis des Zweckmässigkeitsmassstabes zum Lustmassstabe betrifft, so ist schlechterdings nicht einzusehen, wie es einen Zweck geben soll, welcher der Glückseligkeit vorangeht. Der höchste Zweck kann nur die Glückseligkeit des höchsten Individuums, des Absoluten sein, nicht nur, weil der Weltzweck nur negativ sein kann, sondern auch weil die Zweckmässigkeit sammt allen übrigen Massstäben bei dem Übergange von der phänomenalen Welt ins Absolute unbrauchbar wird und nur der Lustmassstab, den Hartmann als den eudämonologischen bezeichnet, unter den nötigen Kautelen gegen anthropopathische Irrtümer logisch zulässig bleibt. Zwecke giebt es nur innerhalb der Welt, die Schönheit ist ein Prädikat bloss der Erscheinung des Absoluten, Religion und Sittlichkeit bezeichnen nur ein Verhältnis der Erscheinungsindividuen zu einander resp. zum Absoluten, können jedoch für das

innere Wesen der Individuen, auf das alleinige Unbewusste selbst, abgesehen von der Form seiner Erscheinung, keine Bedeutung haben. Da nun aber das All-Eine letzten Endes nur soweit an der Welt interessiert sein kann, als es mit seinem Wesen an ihr beteiligt ist, in ihr drinsteckt, und da die Form der Erscheinung wohl wichtiger Durchgangspunkt, aber, abgesehen von ihrer Rückwirkung auf das Wesen selbst, unmöglich letzter Zweck sein kann, so werden auch alle übrigen Wertmassstäbe vor demjenigen Massstab zurücktreten müssen, der zugleich auf das Wesen der Erscheinungswelt Anwendung findet. Diesen giebt aber allein die Summe von Lust und Unlust, die in der Welt vorhanden ist, denn sie erst sind etwas ganz Reales, nicht, wie Schönheit, Sittlichkeit und Religion, blosse Bewusstseinsideen, und das Unbewusste ist das gemeinschaftliche Subjekt, welches sie in allen den verschiedenen Bewusstseinen fühlt.

So ist also der Lustmassstab der höchste Wertmassstab der axiologischen Weltbetrachtung, weil alle anderen vermittelst des teleologischen in ihn münden. Er ist aber auch zugleich der endgültige Wertmesser, weil nur er eine über die Erscheinungswelt hinausreichende Bedeutung hat und auch im Absoluten Stich hält. Damit ist selbstverständlich nicht behauptet, dass es nicht auch eine andere Wertbemessung als diejenige nach dem eudämonologischen Gesichtspunkte, also z. B. eine teleologische, geben könnte, welch letztere, da die jeweilige Zweckmässigkeit nur ein Querschnitt der gesammten Weltentwickelung ist, von Hartmann auch als evolutionistische bezeichnet wird. Werden wir doch sehen, wie Hartmann selbst diesen teleologischen oder evolutionistischen Massstab an das Dasein anlegt. Nur soviel ist behauptet, dass ein entgegengesetztes Resultat in anderer als in eudämonologischer Beziehung an dem Ergebnis der eudämonologischen Axiologie nichts ändert. Nur die eudämonologische Axiologie, die Lust und Unlust, d. h. die Glückseligkeit oder Eudämonie, zum Massstabe macht, ist die wahre und eigentliche Axiologie, und sowohl die natürliche Zweckmässigkeit, wie der geschichtliche Fortschritt des Weltlaufes, sowohl die Schönheit, wie die Sittlichkeit und Religiosität kommen nur als Mittel der Eudämonie innerhalb der eudämonologischen Axiologie in

Betracht. (II. 273—284; Zur Gesch. u. Begr. d. Pessim. 1 ff. 277—288.)

2. Die Fehlerquellen.

Wenn die axiologische Untersuchung in wissenschaftlicher Weise durchgeführt werden soll, so muss man sich zunächst über die Fehlerquellen klar sein, welche einer unbefangenen Untersuchung der Frage, ob die Lust oder der Schmerz im Leben überwiegt, entgegenstehen. Solcher Fehlerquellen giebt es vor allem zwei: die Möglichkeit von Gedächtnis- und Kombinationsfehlern und die Möglichkeit einer unbewussten Beeinflussung des Urteils durch den Willen und das Gefühl. Eine Zusammenfassung der Lust und Unlust eines gewissen Lebensabschnittes oder des ganzen Lebens kann nur in einem affektfreien, nüchternen Augenblick vollzogen werden; alsdann aber hat man es nicht mit realer Lust und Unlust, sondern mit den blossen Erinnerungsvorstellungen vergangener Lust und Unlust zu thun. Nun ist bekannt, wie sich im Gedächtnis die unangenehmen Eindrücke verwischen, die angenehmen dagegen haften bleiben, sodass selbst ein in der Wirklichkeit höchst fatales Ereignis in der Erinnerung im lieblichsten Lichte prangt. Infolge hiervon muss die resumierende Erinnerung zu einem weit günstigeren Facit über den Lustgehalt des Lebens gelangen, als eine Addition der wirklich gefühlten Lust und Unlust ergeben würde, die nicht durch die Erinnerungsbrille getrübt ist. Dazu kommt der Instinkt der Hoffnung, der zumal bei jüngeren Personen durch Mithineinziehung der Vorstellung einer Zukunft die Gefühlsbilanz der Vergangenheit fälscht. Die Hoffnung reinigt die Vorstellung der Zukunft von den Hauptursachen der vergangenen Unlust, ohne die später neu hinzukommenden Ursachen der Unlust mit in Rechnung zu stellen, und drückt dadurch gleichfalls die vorgestellte Unlust im Vergleich zur Lust herunter. Erwägt man ferner die närrische Eitelkeit der Menschen, nicht nur gut, sondern auch glücklich lieber scheinen als sein zu wollen, erwägt man, wie jeder infolge dessen sorgfältig verheimlicht, wo ihn der Schuh drückt und dafür mit einer Wohlhabenheit,

Zufriedenheit und einem Glück zu prunken sucht, die er gar nicht besitzt, zieht man endlich die instinktive Liebe zum Leben in Betracht, die den Menschen über das Elend des Daseins hinwegtäuscht, weil er ja nun doch einmal leben will und leben muss, dann hat man in alledem lauter Fehlerquellen, die das axiologische Urteil über das Sein zu Gunsten des Optimismus trüben und wird man die Hartnäckigkeit leicht verstehen, womit sich die Menschen gegen die Anerkennung des Pessimismus sträuben (II. 285—294).

Hiernach muss nicht bloss in Bezug auf die verschiedenen Triebe und Richtungen des Lebens untersucht werden, inwieweit der Trieb und Affekt selbst eine Verfälschung des Urteils bewirkt, sondern es müssen auch alle diejenigen Gefühle einer Kritik unterworfen werden, welche unbeschadet ihrer vollen Realität auf Illusionen beruhen, und welche daher mit Zerstörung dieser Illusionen bei wachsender bewusster Intelligenz mit zerstört werden. Denn wenn es auch wahr ist, dass jede Illusion in gefühlsmässiger Hinsicht gleich der Wahrheit ist, dass also z. B. ein Lustgefühl darum nicht weniger als Lust empfunden wird, weil der Grund der Lust als solcher illusorisch ist, so muss doch die Steigerung des Bewusstseins zur Untergrabung der Illusion und damit zugleich zum Erlöschen jenes Gefühles führen. (II. 293 f.; Neukant. 110 ff.) Es ist nun offenbar unmöglich, jeden einzelnen Zustand im Leben eines Individuums auf seinen eudämonologischen Wert hin zu prüfen. Wohl aber können wir diejenigen Zustände, Hauptrichtungen, Verhältnissse und Empfindungsdispositionen prüfen, welche für das Gefühlsleben vor allem in Frage kommen.

3. Der empirische Beweis des Pessimismus.

Diese Prüfung hat Hartmann in seiner „Philosophie des Unbewussten“ vorgenommen. Er zeigt zunächst, dass Gesundheit, Jugend, Freiheit und auskömmliche Existenz, die gewöhnlich für die höchsten Güter des Lebens angesehen werden, nur den „Nullpunkt der Empfindung“, den „Bauhorizont“, worauf erst die zu erwartenden Genüsse des Lebens errichtet werden sollen, aber keineswegs selbst schon eine positive Lust darstellen. Sie sind

sämmtlich rein privativer Art und die äusseren Bedingungen der Zufriedenheit, die aber selbst kein positives Gut, sondern gerade die Verzichtleistung auf ein solches bildet. Sie repräsentieren zugleich die Gleichgewichtspunkte, worin sich der Prozess des Lebens ausruht, und von denen aus er zu immer neuen Zielen fortschreitet. Aller Fortschritt der Entwickelung dagegen beruht vor allem auf dem Hunger und der Liebe. Dass der erstere mehr Unlust als Lust im Gefolge hat, ist unbestreitbar. Aber auch die Liebe, die Hartmann in diesem Zusammenhange naturgemäss nur von der axiologischen Seite aus betrachtet, lässt die Gesammtsumme der Lust und Unlust in der Welt nicht über den Nullpunkt des Empfindens emporsteigen. Die mit ihr verknüpfte Lust steht selbst in den verhältnismässig wenigen Fällen, wo die Liebe ihr Ziel wirklich erreicht, in keinem Verhältnis zur Erwartung, ja, die Unlust der Sehnsucht, der Enttäuschung, der Opfer an individuellem Glück und Wohlsein lässt das eudämonologische Facit bei der Liebe sogar tief unter den Nullpunkt hinuntersinken. Und dieses Facit kann auch durch die Lust, welche das Mitleid, die Freundschaft und das Familienglück gewähren, nicht wesentlich verändert werden. Wie viel weniger also ist ein günstigeres Resultat von denjenigen Faktoren zu erwarten, die, wie die Eitelkeit, das Ehrgefühl, der Ehrgeiz, die Ruhmsucht und die Herrschsucht zwar mächtige Hebel der Entwickelung bilden, aber die Harmonie der seelischen Kräfte durch eine einseitige Erregung gewisser Triebe zerstören und noch dazu nach illusorischen Zielen streben! Die religiöse Erbauung gewährt neben vieler Unlust zwar eine Fülle von Lust, aber auch diese ist illusorisch, weil sie auf einer Auffassung des Verhältnisses von Mensch und Gott beruht, die durch den Fortschritt der Entwickelung notwendig zersetzt wird. Wohl aber drückt die Unsittlichkeit den Gefühlszustand der Menschheit tief unter den Nullpunkt der Empfindung hinunter, ohne dass das Rechtthun irgendwelchen nennenswerten Ersatz für diese Einbusse an Lust gewährte. Der Erwerbstrieb, der auf die Bequemlichkeit des Lebens abzielt, erreicht für die mit ihm verknüpfte Unlust doch besten Falls nur ein privatives Gut, das in eudämonologischer Beziehung nichts voraus hat vor der blossen nackten Fristung des Daseins.

Der Schlaf hebt zwar die Schmerzen, aber zugleich auch alles Bewusstsein auf, während der Traum auch zugleich alle Plackereien des wachen Lebens in den Schlafzustand mit hinübernimmt. Nur der wissenschaftliche und der Kunstgenuss vermögen uns wirklich eine positive Lust zu bieten, die sich über den Bauhorizont erhebt; allein einerseits ist der Überschuss an Lust auf diesem Gebiete verschwindend klein gegen die Summe des sonst vorhandenen Elends, andererseits ist er auf solche Individuen verteilt, die auch die Unlust des Daseins stärker als Andere fühlen. Schliesslich ist es nur die Hoffnung, die uns, als ein notwendiger Hilfsinstinkt des Selbsterhaltungstriebes, die Liebe zum Leben erst ermöglicht. Die Hoffnung ist eine ganz reale Lust. Schade nur, dass das Glück, worauf man hofft, im Leben nicht zu finden ist, weil, solange man auch lebt, immer die Unlust die Lust überwiegt. Die Hoffnung ist sonach die Illusion schlechthin, sie ist recht eigentlich dazu da, uns zu dupieren, d. h. uns zum Narren zu haben, damit wir aushalten. Wer sich einmal hiervon überzeugt hat, der wird nicht mehr das grösstmögliche Glück, sondern höchstens noch das kleinstmögliche Unglück erhoffen. Aber selbst wer niemals hinter die illusorische Bedeutung der Hoffnung kommt, der wird doch im Rückblick auf seine Vergangenheit zugeben müssen, dass neun Zehntel aller Hoffnungen, ja, noch mehr zu Schanden werden und dass in den allermeisten Fällen die Bitterkeit der Enttäuschung grösser war als die Süssigkeit der Hoffnung. (II. 305—350; vgl. über „Die Möglichkeit der Empfindungsbilance“ Phil. Fragen d. Ggw. 91—102.)

4. Der ethische und religiöse Beweis des Pessimismus.

So zeigt sich, dass gegenwärtig die Unlust in der Welt nicht bloss im Allgemeinen in hohem Grade überwiegt, sondern auch in jedem einzelnen Individuum, selbst dem unter den denkbar günstigsten Verhältnissen stehenden. Diesen Nachweis bezeichnet Hartmann als den empirischen Beweis des Pessimismus, wie er im Wesentlichen schon von Schopenhauer geliefert ist. Was sich gegen die Anerkennung dieses Beweises sträubt, ist vor allem das sittliche und religiöse Bewusstsein. Es scheint

dem religiös-ethischen Idealismus unmöglich, einzuräumen, dass die Unlust in der Welt überwiegen sollte, dass der Mensch noch den Mut zum sittlichen Handeln sollte finden können, wenn er dabei nicht auf seine Kosten kommt. Es scheint vor allem mit dem Gedanken der göttlichen Güte und Liebe unverträglich, dass der Schöpfer den Menschen in eine Welt hineinversetzt haben sollte, die ihm überall mehr Unlust als Lust gewährt.

Nun beruht aber alle Sittlichkeit auf dem Absehen von allen eudämonistischen Erwägungen und dem uneigennützigen opferwilligen Handeln im Dienste objektiver, über die Sphäre der eigenen Individualität hinausliegender Zwecke. Hiernach müsste das sittliche Bewusstsein sich selbst aufgeben und in eudämonistische Pseudomoral versinken, wenn die positive Glückseligkeit auf gleichviel welchem Wege erreichbar wäre. Und ebenso hat das religiöse Bewusstsein die Sehnsucht nach Erlösung von Schuld und Übel zum wesentlichen Inhalt und damit die Erlösungsbedürftigkeit, d. h. die Existenz von Schuld und Übel, zur unentbehrlichen Voraussetzung. Will folglich das religiöse Bewusstsein sich selbst als unaufhebbares behaupten, so muss es auch seinerseits die Unaufhebbarkeit der Erlösungsbedürftigkeit für die Dauer des Weltprozesses, d. h. die Unentbehrlichkeit des Pessimismus, behaupten. Der Inhalt des religiös-sittlichen Bewusstseins ist nur dann keine Illusion, wenn der Pessimismus eine allgemeine und notwendige Wahrheit und das instinktive Glückseligkeitsstreben des Menschen eine Illusion ist. „Wenn positive Glückseligkeit neben oder durch das sittliche und religiöse Verhalten erreichbar wäre, so wäre das religiös-sittliche Bewusstsein, d. h. der Glaube, dass das wahre Lebensziel in uneigennützigem und opferwilligem Streben nach Idealen bestehe, eine Illusion, und alle vermeintliche Moral und Religion wäre in Wahrheit nur gröbere oder feinere Glückseligkeitslehre, d. h. eudämonistische Pseudomoral und Pseudoreligion.“ (Zur Gesch. u. Begr. d. Pessim. 261.) Wäre es möglich, ein positives Glück zu erlangen, so würde sich gewiss Niemand abhalten lassen, in dieser positiven Glückseligkeit und nicht in der Sittlichkeit seinen Daseinszweck zu sehen. Und wenn die Welt nicht erlösungsbedürftig, d. h. vom Übel wäre, so würde sich ganz gewiss kein Mensch um Gott bekümmern. Dies gilt nicht bloss für die

Menschheit, sondern ganz allgemein für jede Gattung, die ein sittliches oder gar ein religiöses Bewusstsein besitzt, also auch für Wesen auf anderen Weltkörpern, die dem Menschen ebenbürtig oder überlegen sind, ganz besonders aber für eine transcendente Fortdauer des Menschenlebens, die doch nur unter Fortdauer und Steigerung des religiös-sittlichen Bewusstseins irgendwelchen Sinn hat. Hörte die von Kant behauptete Antinomie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit im Jenseits auf, so wäre damit die Moral und Religion des Jenseits zur Illusion gemacht und tief unter den schon im Diesseits erreichten Standpunkt der uneigennützigen Hingabe an den absoluten Zweck herabgedrückt. Mit anderen Worten: der Pessimismus ist ein Postulat des sittlichen und religiösen Bewusstseins. Er ist die unumgängliche Voraussetzung dieser beiden, so sehr, dass man ihn im sittlichen und religiösen Interesse selbst dann behaupten müsste, wenn er anderweitig nicht zu begründen wäre (a. a. O. 261 f.; vgl. auch: „Kant als Vater d. mod. Pessimismus“ 64 ff. bs. 64—86; 122—137.)

5. Der psychologische Beweis des Pessimismus.

Der empirische, ethische und religiöse Beweis für die Wahrheit des Pessimismus stellen einen dreiteiligen Induktionsbeweis dar, dessen drei Glieder von einander unabhängig zu dem gleichen Resultate führen. Ihnen stellt sich nun ein deduktiver Beweis an die Seite, der aus den psychologischen Bedingungen der Lust und Unlust das notwendige Übergewicht der letzteren folgert. Freilich ist dieser Beweis auch nur in formeller Hinsicht deduktiv; inhaltlich dagegen gehört er gleichfalls zu den induktiven Beweisen, sofern er sich auf die induktive Ermittelung der Gesetze des Willens und also auf die psychologische Erfahrung stützt. In der Ausdeutung dieser Gesetze des Willens stellt sich Hartmann in direkten Gegensatz zu Schopenhauer. Nach dem letzteren entsteht bekanntlich nur die Unlust direkt, die Lust aber nur aus dem Aufhören einer Unlust. Dem gegenüber behauptet Hartmann, dass zwar jede Aufhebung oder Verminderung eines Schmerzes Lust, aber nicht jede Lust eine Verminderung oder Aufhebung des Schmerzes sei.

Es giebt Lust, die sich über den Nullpunkt der Empfindung, den Bauhorizont des Gefühls, ohne vorangegangene Unlust erhebt, z. B. der Genuss des Wohlgeschmackes, der Genuss der Kunst und Wissenschaft. Lust und Unlust sind mithin, wie wir bereits in der Psychologie gesehen haben, gleich real, und es ist willkürlich, ob man, wie Schopenhauer, die Unlust das Positive und die Lust das Negative, oder, wie Hartmann selbst es thut, die Lust das Positive und die Unlust das Negative nennen will.

Nun greifen Lust und Unlust das Nervensystem an und bringen dadurch eine Ermüdung hervor, infolge wovon das Widerstreben gegen die Unlust vermehrt, das Bestreben, die Lust festzuhalten, vermindert wird. Die Nervenermüdung vermehrt also die Unlust an der Unlust, vermindert hingegen die Lust an der Lust, ja, lässt sie schliesslich ganz und gar in Unlust umschlagen, oder mit anderen Worten: der Schmerz wird um so schmerzlicher, die Lust um so gleichgültiger und überdrüssiger, je länger sie dauert. Die Lust, welche durch das Aufhören oder Nachlassen einer Unlust entsteht, kann bei weitem nicht diese Unlust aufwiegen, und von solcher Art ist der grösste Teil der bestehenden Lust. Dazu kommt, dass die Unlust sich das Bewusstsein unmittelbar erzwingt, welches sie empfinden muss, die Lust aber nicht; sie muss gleichsam vom Bewusstsein erst entdeckt und erschlossen werden und geht daher sehr oft dem Bewusstsein verloren, wo das Motiv zu ihrer Entdeckung fehlt. Auch ist die Befriedigung kurz und verklingt schnell, die Unlust hingegen dauert, insoweit sie nicht durch Hoffnung eingeschränkt wird, solange wie das Begehren ohne Befriedigung besteht. Endlich sind auch gleiche Quantitäten Lust und Unlust bei ihrer Vereinigung in Einem Bewusstsein nicht gleichwertig, sie kompensieren sich nicht, sondern die Unlust bleibt im Überschuss, und der Ausschluss jeglicher Empfindung wird der fraglichen Vereinigung vorgezogen. Fasst man diese fünf Momente ins Auge, so zeigt sich, dass, selbst wenn die Bedingungen in der Natur derartig wären, um Anstoss zu gleich viel Lust, wie Unlust zu geben, das Resultat doch zu Gunsten der Unlust ausfallen müsste. Jene fünf Momente bringen also durch ihr Zusammenwirken praktisch annähernd dasselbe Resultat hervor, als wenn die Lust, wie Schopenhauer will, etwas Negatives, Unreelles und die

Unlust das allein Positive und Reelle wäre. Das erste jener fünf Momente, die Vermehrung der Unlust und Verminderung der Lust infolge der Ermüdung beruht auf der Natur des organischen Lebens, insbesondere der Nervenfunktionen, als Grundlagen des Bewusstseins, die übrigen folgen unmittelbar aus der Natur des Willens. Zusammen ergeben dieselben einen psychologischen Beweis für die Wahrheit des Pessimismus, der die deduktive Ergänzung des induktiven empirischen, moralischen und religiösen Beweises bildet (II. 295—304. 350 f.).

6. Der ausserirdische und der transcendentale Pessimismus.

Der psychologische Beweis macht nicht nur den empirischen Beweis zwingender, er gestattet auch, den Pessimismus zugleich auf solche Welten auszudehnen, die der Untersuchung nicht unmittelbar zugänglich sind. Es wäre ja nämlich möglich, dass unsere Erde nur ein stiefmütterlich behandeltes Aschenbrödel unter den Planeten und unser Sonnensystem nur eine klägliche Versuchsstation der Natur im Vergleich zu den uns unbekannten Herrlichkeiten anderer Sonnensysteme und Weltlinsen wäre. In diesem Falle würde natürlich das Ergebnis der irdischen Rechnung für die kosmische Generalbilanz federleicht ins Gewicht fallen; der Pessimismus würde also nur eine sehr beschränkte Geltung haben. Hier zeigt uns nun der psychologische Beweis, dass der Pessimismus sich über alle Welten erstrecken muss, deren Lebewesen in demselben Sinne die psychologische Natur des Willens, wie die chemischen Elemente, die psychologischen, wie die physikalischen und chemischen Gesetze mit dem irdischen Lebewesen gemein haben. Und da wir keine Ursache haben, an dieser Annahme zu zweifeln, sondern die Bewohner anderer Welten nach der Analogie der irdischen Organismen uns vorstellen müssen, so muss auch bei ihnen ein Überschuss der Unlust über die Lust angenommen werden, nachdem wir einmal die materielle Konstitution in Verbindung mit der psychologischen Natur des Willens als die Ursache des Unlustüberschusses auf der Erde nachgewiesen haben.

Aber vielleicht hat das Leben dieser Welt für die höheren Individuen eine bewusste Fortdauer, die den Schranken des

Irdischen entrückt ist, und wo wir die eudämonologischen Früchte ernten werden, die wir hier im Schweisse unseres Angesichts gesät haben. Dann würde der irdische Pessimismus durch einen transcendenten Optimismus überwunden werden, und es bliebe uns die tröstliche Hoffnung, für die Leiden und Widerwärtigkeiten dieser Welt durch die Freuden in jener transcendentalen Welt entschädigt zu werden. Nun ist aber nur zweierlei möglich: entweder beruht auch jenes transcendentale Leben, sowie das empirische Leben, auf dem Willen und dessen psychologischen Gesetzen: dann muss es auch eine negative Lustbilanz haben. Oder aber es ist der Basis des Willens enthoben, dann kann es nur thatenlose Ruhe und bewegungslose Erstarrung sein — der Tod bei lebendigem Bewusstsein: ein geradezu haarsträubender Gedanke, der jeden Pessimismus übertrumpft. „Mögen die Vertreter eines transcendenten Optimismus sich noch so viel Mühe geben, ein künstliches Mittelding zwischen den beiden bezeichneten Möglichkeiten zu konstruieren, so kann doch jede denkbare Mischung zwischen überwiegend leidvollem Leben und lebendigem Tod nur eine mehr oder minder widersinnige Vereinigung pessimistischer Bestandteile, aber niemals einen Rettungswinkel des Optimismus liefern“. (Zur Gesch. u. Begr. d. Pessim. 259 f.) Hiernach haben wir die angeführten fünf Momente als die **ewigen Schranken** anzusehen, denen der Schöpfer bei jeder Weltschöpfung begegnen muss, und welche es a priori unmöglich machen, eine Welt zu schaffen, worin die Unlust nicht überwiegt. (a. a. O. 255—260.)

7. Der Antagonismus von Kulturfortschritt und Glückseligkeit.

Wenn nun aber auch das Leben in der Gegenwart überwiegend leidvoll ist, könnte nicht die **Zukunft** hierin eine Änderung herbeiführen? Wer sieht nicht, dass die bisherigen und die gegenwärtigen Leiden des Menschengeschlechtes zumeist nur von den unvollkommenen Zuständen desselben herstammen? Dürfen wir nicht hoffen, dass die Zukunft Einrichtungen und Zustände bringen werde, welche diese Leiden beseitigen und der Mehrzahl der Menschen die Führung eines Lebens mit Lustüberschuss gestatten, wie dieses ja z. B. die heutige Sozialdemo-

kratie thatsächlich annimmt? Wer so urteilt, vergisst, dass die Ursachen der überwiegenden Unlust des Daseins wesentlich psychologischer Natur sind und tief in der Existenz als solchen begründet liegen. Hiernach kann nämlich die Unlust nur ihre Form, sowie die Gelegenheitsursachen in der Form verändern, aber die Grundursache des Unlustüberschusses kann nicht gehoben werden. Wie weit auch die Menschheit fortschreitet, nie wird sie die grössten der Leiden loswerden oder auch nur vermindern: Krankheit, Alter, Abhängigkeit von dem Willen und der Macht Anderer, Not und Unzufriedenheit. Mag die Wissenschaft noch so viele Mittel gegen Krankheiten finden, immer wachsen die letzteren, namentlich die quälenden nervösen Leiden, in schnellerer Progression als die Heilkunst. Immer wird die frohsinnige Jugend nur einen Bruchteil der Menschheit ausmachen und der andere Teil dem grämlichen Alter zufallen. Immer wird der Hunger der Bevölkerungsregulator bleiben, und je weiter die Welt kommt, desto drohender wird das Gespenst der Massenarmut, weil immer die Vermehrung sich schneller vollziehen wird als die Steigerung der Produktion der Lebensmittel. Auch die Unsittlichkeit wird nicht aus der Welt verschwinden. Wenn man mit dem Massstabe der Gesinnung misst, so ist sie seit der Gründung einer primitiven menschlichen Gesellschaft bis heute nicht weniger geworden, sondern nur die Form, worin die unsittliche Gesinnung sich äussert, hat sich verändert. Sie hat heute den Pferdefuss abgelegt und geht im Frack, aber der Erfolg bleibt derselbe, und nur die Form wird eleganter. Die reelle Zunahme des Sittlichkeitsfonds, wie sie in der Entrohung, sowie in Wohlthätigkeitsanstalten, Armenwesen, Tierschutzvereinen u. s. w. zu Tage tritt, wird aufgewogen durch die geschärfte Empfindlichkeit für erduldete Unsittlichkeiten. Ja, sogar bei gesteigerter Kultur wächst der Sittlichkeitsmassstab, welcher dieselben Handlungen nunmehr als viel unsittlicher als früher brandmarkt, und mit Rücksicht hierauf wird man sogar behaupten dürfen, dass die Summe der unsittlichen Handlungen *zunimmt*, weil die Steigerung des Sittlichkeitsfonds nicht mit der Verschärfung des Massstabes gleichen Schritt hält, sondern hinter dem letzteren zurückbleibt. Stiege aber auch wirklich die Sittlichkeit bis zu einem idealen Zustande an, so reichte sie doch höchstens nur an den Bau-

horizont der Empfindung, weil der Ausschluss aller Unsittlichkeit noch kein Glück, die positive Sittlichkeit aber nur ein Linderungsmittel der menschlichen Bedürftigkeit ist.

Aber auch Wissenschaft und Kunst, diese einzigen Quellen positiver Lust, werden in der Zukunft ihre Stellung in der Welt verändern. Mit der Anwendung der induktiven Methode wird der Grundcharakter der wissenschaftlichen Arbeit nicht Vertiefung, sondern Verbreitung sein. Die Genies werden immer weniger Bedürfnis und daher auch immer weniger vom Unbewussten geschaffen werden. „Wie die Gesellschaft durch den schwarzen Bürgerrock nivelliert ist, so steuern wir auch in geistiger Beziehung mehr und mehr auf eine Nivellierung zur gediegenen Mittelmässigkeit hin" (II. 380). Folglich wird auch der Genuss der wissenschaftlichen Produktion immer geringer werden, und die Welt wird immer mehr auf rezeptiv wissenschaftlichen Genuss beschränkt. Auch in der Kunst werden die produzierenden Genies immer seltener werden, je mehr die sozialökonomischen und praktisch wissenschaftlichen Interessen die Oberhand gewinnen. Die Kunst ist dann nicht mehr, was sie dem Jüngling war, die hehre, beseligende Göttin; sie ist nur noch eine mit halber Aufmerksamkeit zur Erholung von den Mühen des Tages genossene Zerstreuung, ein Opiat gegen die Langeweile oder eine Erheiterung nach dem Ernst der Geschäfte. Daher eine immer mehr um sich greifende dilettantische Oberflächlichkeit und ein Vernachlässigen aller ernsten, nur mit angestrengter Hingebung zu geniessenden Richtungen der Kunst, wie wir dies ja schon vielfach in unseren Tagen wahrnehmen.

Man wird hiernach auch die eventuellen Fortschritte in der Kunst der Zukunft in eudämonologischer Hinsicht nicht allzu hoch veranschlagen dürfen. Was aber die wissenschaftlichen Fortschritte, sowie die Fortschritte der Technik anbetrifft, so thun sie in jener Hinsicht nichts Anderes, als dass sie die Möglichkeit zu sozialen und politischen Fortschritten gewähren und die Bequemlichkeit und allenfalls auch den überflüssigen Luxus erhöhen. Fabriken, Dampfschiffe, Eisenbahnen und Telegraphen haben noch nichts Positives für das Glück der Menschheit geleistet, sie haben nur einen Teil der Hindernisse und Unbequemlichkeiten, von welchen der Mensch bisher eingeengt und

bedrückt war, vermindert. Und die politischen und sozialen Fortschritte? Der erreichte vollkommenste Staat stellt den Menschen dahin, wo er ohne Furcht vor unberechtigten Eingriffen Anderer anfangen kann, zu leben, d. h. seine Kräfte und Fähigkeiten nach allen Richtungen hin zu entfalten. Die sozialen Ideale lehren, wie man vermittelst der solidarischen Gemeinschaft gewisse Erleichterungen im Kampfe gegen die Not erreichen, wie man sich durch bestmögliche Einrichtungen die Sorgen für die Existenz erleichtern kann. Alle diese Fortschritte heben den Menschen aus der Tiefe seines Elends mehr und mehr dem Bauhorizonte der Empfindung entgegen. Nur ein positives Glück vermögen sie ihm nicht zu gewähren, und da die Ideale nie vollständig erreicht werden, so lassen sie ihn stets unterhalb des Nullpunktes der Empfindung in überwiegender Unlust stecken.

Es ist also eine illusorische Hoffnung, das Glück von der Steigerung des Kulturprozesses zu erwarten. Weit entfernt, dass dieser das Glück erhöht, drückt er vielmehr die Menschheit auf einen tieferen eudämonologischen Grad hinunter. Diesen Antagonismus des Kulturfortschrittes und der Glückseligkeit hat schon Rousseau erkannt, und alle tieferen Denker haben ihm Recht gegeben. Denn je komplizierter mit steigender Kultur der Apparat des Lebens wird, desto mehr Anlass bietet er zur Unlust. Je höher die Formen des Zusammenlebens sich entwickeln, desto mehr Unterordnung und opferwillige Hingebung erheischen sie von jedem Einzelnen. Je wirksamer eine Einrichtung den objektiven Zwecken der Kulturentwickelung dient, desto drückender wird sie in eudämonologischer Hinsicht für die Träger solchen Kulturlebens. Zu diesen äusseren Gründen für das fortschreitende Wachstum des Unlustüberschusses kommen nun ferner als innere Gründe die zunehmende Bedürftigkeit und Empfänglichkeit des Gefühls und die zunehmende Durchschauung der Illusionen. Der Naturzustand ist der relativ glücklichste, weil er einerseits die einfachsten Lebensbedingungen und andererseits das stumpfeste und roheste Empfindungsvermögen besitzt. Weil die Bedürfnisse hier ein Minimum sind und die Unzulänglichkeit ihrer Befriedigung eine möglichst stumpfe Schmerzempfindung erweckt, darum ist auch der Unlustüberschuss im Naturzustande ein Minimum. Mit der Kultur wachsen die Be-

dürfnisse stets in rascherer Progression als die Mittel ihrer Befriedigung für Alle. Gleichzeitig aber wächst die Feinheit des Empfindens für das unbefriedigte und unvollkommen befriedigte Bedürfnis, und beides zusammen erhöht den Unlustüberschuss des Lebens in zunehmender Progression.

Noch immer freilich bleibt die Hoffnung. Noch immer bleiben jene instinktiven Triebe in Kraft, die dem Individuum, um es zur Beförderung ausser ihm liegender Zwecke anzuspornen, eine subjektive Befriedigung verheissen, wie die Liebe. Aber das erhoffte Glück ist eine Illusion, und dass es dies ist, wird mehr und mehr bei fortschreitender Schärfe des Verstandes durchschaut. Damit fallen dann auch diejenigen realen Lustempfindungen fort, welche in dem hoffnungsvollen Vorgenuss der illusorischen, d. h. irrtümlich erwarteten, Glückseligkeit bestanden. Die instinktiven Triebe thun zwar noch ihren Dienst, doch ohne jene Freudigkeit, welche im unreflektierten Naturmenschen mit ihnen verbunden ist. Selbst wenn also der Pessimismus für den heutigen Zustand der Welt noch keine Wahrheit wäre, so würde er es in immer wachsendem Masse für die zukünftige Weltlage werden. „In diesem Verhältnis liegt die grösste praktische Überzeugungskraft des Pessimismus, in ihm zugleich eine Erklärung dafür, dass er erst verhältnismässig spät in der Geschichte der Philosophie auftritt. Wenn es früher nur wenige Pessimisten unter den occidentalischen Kulturvölkern gab und jetzt noch nicht viele giebt, so wird ihre Zahl sich stetig mehren in dem Masse, als die Wahrheit des Pessimismus greller und greller durch die Weltlage ad oculos demonstriert wird. Deshalb ist auch der Kampf gegen den Pessimismus so hoffnungslos, weil ihm die Zukunft gehört in weit höherem Grade noch als die Vergangenheit, und deshalb können die Vertreter des Pessimismus die Anstrengungen ihrer Gegner so gelassen mit ansehen, weil sie wissen, dass der Weltlauf selber ihre Sache führt.“ (Zur Gesch. u. Begr. d. Pessim. 252; ebd. 250—255; II. 376—388.) —

Der empirische, ethische und religiöse, sowie der psychologische Beweis ergeben zusammen einen empirischen Pessimismus, dessen Geltungsbereich nicht bloss das irdische Leben der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umspannt, sondern

auch das Leben auf anderen Planeten, Sonnensystemen und Weltlinsen unserer empirisch gegebenen Welt. Aber der psychologische, ethische und religiöse Beweis greifen über diese empirisch gegebene Welt, in ein „transcendentales“ Gebiet, ein eventuelles Leben nach dem Tode über und statuieren auch für dieses, falls es ein solches giebt, den Pessimismus. Damit tritt dem empirischen Pessimismus ein transcendentaler (transcendenter) zur Seite. Und da nun der empirische sowohl, wie der transcendentale Pessimismus sich auf eine Welt der Individuation, eine objektive Erscheinungswelt beziehen, so lassen sie sich beide unter der Bezeichnung des phänomenalen Pessimismus zusammenfassen. (Phil. Fragen d. Ggw. 78 ff.)

Auf die Grundfrage der Axiologie, ob das Sein der Welt oder ihr Nichtsein den Vorzug verdiene, muss hiernach die Antwort zu Gunsten des Nichtseins ausfallen: die Welt ist die beste unter allen möglichen, aber sie ist schlechter als keine, selbstverständlich nur in eudämonologischer Beziehung. Diese Formel verbindet den Leibnizschen Optimismus mit dem Pessimismus Schopenhauers. Im Gegensatze zum letzteren, der die Welt für die schlechteste unter allen möglichen erklärt, behauptet also Hartmann nur ihre eudämonologische Minderwertigkeit gegenüber dem Nichtsein. Man kann zweifeln, ob man einen solchen Standpunkt noch mit dem superlativischen Ausdruck „Pessimismus“ bezeichnen darf, ob man sie nicht lieber „Pejorismus“ nennen müsste, und Hartmann selbst giebt sich keiner Täuschung darüber hin, dass seine Philosophie von vornherein einer ganz anderen Aufnahme begegnet wäre, wenn er die fatale Bezeichnung „Pessimismus“ vermieden hätte. Indessen ist jener Ausdruck nicht üblich und fehlt es der Sprache an einer besseren Bezeichnung, und somit muss ein System des Pejorismus einstweilen noch das Odium des Pessimismus auf sich nehmen, solange dies noch ein Odium ist, wobei man sich nur zu erinnern hat, dass diese Bezeichnung nicht im superlativischen, sondern nur im relativen oder komparativischen Sinne zu verstehen ist, wie denn ja auch im Lateinischen die Superlativform sehr häufig nur zur Verstärkung dient, ohne eine wirklich superlativische Bedeutung zu besitzen. (Zur Gesch. u. Bgr. d. Pessim. 8, vgl. Anm. f.)

8. Die drei Stadien der Illusion.

Das Glück, die Hoffnung auf eine möglichst dauernde positive Lust ist illusorisch; das ist das Ergebnis unserer bisherigen Betrachtung. Hiernach lassen sich sowohl im Einzelnen, wie in der Menschheit drei Stadien der Illusion unterscheiden. Das erste besteht in dem naiven Glauben, das Glück, das der Mensch für selbstverständlich ansieht, müsse sich innerhalb der Welt erreichen lassen. Dies ist der Optimismus der Jugend und der jugendlichen Völker, wie er im Leben der Menschheit durch die alte jüdisch-griechisch-römische Welt repräsentiert wird. Die tiefere Einsicht in die wahre eudämonologische Beschaffenheit dieses Lebens gipfelt in dem Resultate, dass man von allem zurückkommt, dass man, wie Koheleth, einsieht: „Alles ist ganz eitel,“ d. h. illusorisch, nichtig.

Aus dem Bankerotte des irdischen (empirischen) Optimismus erhebt sich das zweite Stadium der Illusion, historisch repräsentiert in der christlichen Epoche der Menschheit. In ihm wendet sich die letztere von der empirischen Welt ab und sucht das Glück im Jenseits, in einem transcendenten Leben nach dem Tode. Aber die nüchterne Prüfung der christlichen Verheissung ergiebt, dass wir es auch hier mit einer blossen Illusion zu thun haben. Der transcendente Optimismus hat ebenso, wie der empirische, seine Quelle nur in dem natürlichen Egoismus und ausser seinem Wunsche keine haltbaren Gründe für seine Hoffnung. In einer monistischen Weltanschauung kann von individueller Unsterblichkeit ohne grobe Inkonsequenzen nicht die Rede sein. Aber auch die pluralistischen oder individualistischen Systeme, die eine Mehrheit individueller Substanzen behaupten, wie Descartes, Leibniz, Herbart u. s. w. sehen sich doch schliesslich genötigt, ein letztes absolutes Wesen anzunehmen, wodurch die substantielle Vielheit wieder aufgehoben und die individuelle Unsterblichkeit unmöglich gemacht ist. Dass der sogenannte „transcendentale Individualismus“ und die Theosophie, mögen sich dieselben nun, wie bei du Prel, auf den Somnambulismus, oder, wie bei Hellenbach, auf den Spiritismus stützen, der Lehre von der individuellen Unsterblichkeit keine Stütze liefern und überhaupt nur durch einen Taschenspielerkniff, durch die

Verwechselung des Untersinnlichen mit einem Übersinnlichen, und Vertauschung des empirischen Ich mit dem transcendentalen Subjekt den Schein einer Unsterblichkeit erwecken können, darüber kann nach dem Früheren kein Zweifel bestehen.

Jeder mögliche Beweis für die individuelle Unsterblichkeit fällt mit dem Prinzip des Unbewussten und der Einsicht in die Relativität des Individualitätsbegriffs in sich zusammen. Unsterblich (für die Dauer des Weltprozesses) kann einzig und allein der Atomwille sein, und zwar dies nur, weil er einfach ist. Die Seele jedoch ist kein einfaches Wesen, wie die Philosophie des Bewussten dies gewöhnlich annimmt, indem sie die Seele mit dem Ich identifiziert, sondern ein Strahlenbündel von Willensakten des Unbewussten, welches auf ein bestimmtes organisches Individuum gerichtet ist; folglich kann sie auch nicht länger dauern, als der Gegenstand, auf den sich jenes Strahlenbündel richtet. Thatsächlich hat denn auch von den grossen Systemen der neueren Philosophie, wenn man von Kants Inkonsequenzen und dem späteren Schelling absieht, kein einziges die persönliche Fortdauer zu verteidigen gewagt, und so bleibt denn auch hier nur die Berufung auf den Glauben und die Offenbarung übrig, deren völlige Zersetzung freilich auch nur eine Frage der Zeit ist, weil die Vernunft nicht im stande ist, ihnen zu Hilfe zu kommen. Der Wechsel auf das Jenseits, welchen das Christentum der Menschheit ausgestellt hat, und der sie für die Misère des Daseins schadlos halten sollte, hat sonach nur einen Fehler: Ort und Datum der Einlösung sind fingiert. Damit ist aber dem Christentum der Hauptnerv durchschnitten, und die christliche Idee ist überwunden.

Der Egoismus findet es trostlos, dass er weder in diesem, noch in einem eventuellen jenseitigen Leben das Glück erreichen soll. Ihm ist die Unsterblichkeit Gemütspostulat, und thatsächlich giebt es auch, wie Hartmann in dem Aufsatz „Ist der Pessimismus trostlos?“ in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen“ zeigt, gar keine andere Möglichkeit, die Unsterblichkeit als Gemütspostulat zu erweisen, als auf dem Grunde der krassen Selbstsucht. Alle Gründe, welche Moral und Religion für die Unsterblichkeit anführen, sind pseudomoralisch und antireligiös, weil sie auf den menschlichen Egoismus spekulieren. Jeder

Versuch, eine jenseitige Seligkeit plausibel zu machen, scheitert daran, dass alle Eudämonie auf dem Willen beruht und der Wille seiner Natur nach notwendig unbefriedigt sein muss. Dem Egoisten, der von dem Gedanken der individuellen Glückseligkeit nicht lassen will, bleibt nach erlangter Einsicht in die Unerreichbarkeit der letzteren nichts Anderes als der Selbstmord, das freiwillige Aufgeben des individuellen Daseins übrig. Wer erkannt hat, dass jenes Ziel seines Lebens und Strebens illusorisch ist, dass sein Ego ihn mit der Hoffnung auf persönliche Eudämonie zum Narren hat, der kann vernünftiger Weise nichts Anderes thun, als diesem Ego selbst ein Ende machen. Sowohl der lebensüberdrüssige Heide, als auch der an der Welt und seinem Glauben zugleich verzweifelnde Christ müssen sich konsequenter Weise entleiben, oder wenn sie, wie Schopenhauer, durch dieses Mittel den Zweck der Aufhebung des individuellen Daseins nicht zu erreichen glauben, so müssen sie wenigstens ihren Willen vom Leben abwenden in Quietismus, Enthaltsamkeit und Askese. Wer dies nicht will, wer am Leben bleiben will, der muss dann doch wenigstens seinen Egoismus aufgeben, wenn anders er sein Handeln und Streben mit seiner Gesinnung in Einklang bringen will. Wer aber auf eigenes individuelles Glück verzichtet, ohne den Gedanken des Glücks überhaupt aufzugeben, dem bietet sich das Glück der Anderen, das Wohl des Ganzen, das Handeln im Dienste objektiver Zwecke als das nächstliegende Ziel seines Strebens dar.

So vollzieht sich auf den Trümmern des Unsterblichkeitsglaubens die Abdankung des Egoismus, der Übergang vom Individual- in den Sozialeudämonismus, die selbstverleugnende Unterordnung unter das allgemeine Wohl und das Erwachen des Interesses für die Entwickelung des Ganzen. Hinfort fühlt sich der Einzelne als Glied einer höheren Gemeinschaft, als ein Glied, welches eine mehr oder minder wertvolle, aber niemals ganz nutzlose Stelle im Prozess des Ganzen ausfüllt. Da wird es um der Ausfüllung dieser Stelle willen erforderlich, sich an das Leben, welches man vom Standpunkte des Ich aus fortwarf, mit wahrer Opferfreudigkeit hinzugeben, weil der Selbstmord eines noch leistungsfähigen Individuums nicht nur dem Ganzen keinen Schmerz erspart, sondern ihm sogar die Qual vermehrt, indem

er dieselbe durch die zeitraubende Notwendigkeit verlängert, für das amputierte Glied erst einen Ersatz zu schaffen. Da erweitert sich das egoistische zu einem kosmischen Bewusstsein und Streben, das selbst**süchtige Selbst**gefühl zum selbst**verleugnenden All**gefühl, zu dem Bewusstsein, dass das Individuum, wie die Nation nichts als ein Rad oder eine Feder in dem grossen Weltgetriebe sind und keine Aufgabe haben, als ihre Schuldigkeit zu thun, um den Prozess des Ganzen, auf den es allein ankommt, zu fördern. Da wird das um des Ganzen willen bewahrte Leben zur Beförderung des Gesammtwohls angewendet, nicht durch passive Rezeptivität, nicht durch träge Ruhe, mönchisches Sichzurückziehen und scheues Sichverkriechen vor den Berührungen mit dem Kampf des Daseins, sondern durch aktive Produktion, durch rastloses Schaffen, durch selbstverleugnendes Hineinstürzen in den Strudel des Lebens und Teilnahme an der gemeinsamen volkswirtschaftlichen und geistigen Kulturarbeit. **Da werden mithin auch die Instinkte, die vom Standpunkte des Egoismus aus zu bekämpfen und zu unterdrücken waren, vom Bewusstsein restituiert,** aber nun nicht mehr um der subjektiven Lust wegen, die man von ihnen erwartet, sondern um des Ganzen und des Prozesses willen, gleichsam als ein freiwilliges individuelles Opfer, das seinen Lohn nur in der Hoffnung auf die Zukunft des Prozesses, auf die in seinem Verfolge günstiger werdende Gestaltung der Lebensverhältnisse und das Glück, das damit verbunden ist, findet.

Diese Hoffnung nun auf ein zukünftiges positives Menschheitsglück und das Mitwirken am Prozess des Ganzen um dieses Glückes willen, sie bilden das **dritte Stadium der Illusion.** Es ist das Stadium, worin wir heute stehen, wie es mit der wieder erwachenden Liebe zur Welt am Ausgang des christlichen Mittelalters seinen Anfang genommen hat. Zu Grunde liegen demselben die moderne Idee der Weltentwickelung und der monistische Glaube an die Einheit alles Seins, wodurch der Egoismus auch metaphysisch überwunden und die Gemeinsamkeit der Interessen festgestellt ist. Aber freilich ist auch dies eben nur ein Stadium der **Illusion**; denn sowohl das Elend selbst als auch das Bewusstsein des Elends wächst, wie wir gesehen haben, mit der Steigerung des Kulturprozesses. Nicht das

goldene Zeitalter liegt vor uns, sondern das eiserne. Am Ende dieses Stadiums wird die Menschheit sich auch hiervon allgemein überzeugt haben. Wie der Einzelne zuerst als Kind dem Augenblicke lebt, dann als Jüngling in transcendenten Idealen schwärmt, dann als Mann dem Ruhm und später dem Besitz und der praktischen Wissenschaft nachstrebt, bis er endlich als Greis, die Eitelkeit alles Strebens erkennend, sein müdes, nach Frieden sich sehnendes Haupt zur Ruhe legt, so wird es auch der Menschheit ergehen. Auch für sie wird das Greisenalter kommen, wo sie nur noch von den praktischen und theoretischen Früchten der Vergangenheit zehrt und in eine Periode der reifen Beschaulichkeit eintritt. Da wird sie die ganzen wüst durchstürmten Leiden ihres vergangenen Lebenslaufes mit wehmütiger Trauer in Eins fassend überschauen, die Eitelkeit der bisherigen vermeintlichen Ziele ihres Strebens begreifen, auf alles positive Glück endgültig verzichten und sich nur noch nach absoluter Schmerzlosigkeit, nach dem Nichts, nach dem Nirvana, nach der völligen universellen Erlösung von dem allgemeinen Leid des Daseins sehnen (II. 350—390).

9. Die Welterlösung.

Das Resultat des ersten Stadiums der Illusion war die Weltverachtung und die Hoffnung auf ein Glück im Jenseits. Das Resultat des zweiten Stadiums der Illusion war die Verzichtleistung auf eigenes positives Glück und die selbstlose Hingabe an das Wohl des Ganzen und die Zukunft des Weltprozesses. Ist nun auch diese Hoffnung eine Illusion, dann bleibt nur noch die absolute Verzweiflung übrig.

Hier aber wird nun der Mensch, der im Anblicke der pessimistischen Beschaffenheit der Welt zusammenbrechen möchte, zum letzten Male, und zwar dies Mal endgültig aus seiner Verzweiflung emporgerissen durch den *Gedanken einer allgemeinen Welterlösung*. Giebt es eine solche Welterlösung und wie ist sie möglich?

a) Das negative Endziel.

Wäre der Weltprozess ewig, wie der Brahmanismus, *Plotin* und die unspekulative moderne Wissenschaft behaupten, so wäre

auch die Hoffnung auf eine dereinstige Welterlösung illusorisch, und die Verzweiflung behielte das letzte Wort der Weltbetrachtung. Aber der Weltprozess kann nicht endlos sein, denn er ist kein rein mechanischer, sondern ein teleologischer Prozess, worin die verschiedenen Momente nach objektiven Zwecken bestimmt und alle Einzelzwecke von einem letzten und höchsten Zweck abhängen. Nur die Kette der Kausalität, nicht aber diejenige der Finalität kann unendlich gedacht werden, „weil jeder Zweck in Bezug auf den folgenden in der Kette nur Mittel ist, also in dem zwecksetzenden Verstande stets die ganze zukünftige Reihe der Zwecke gegenwärtig sein muss und doch unmöglich eine vollendete Unendlichkeit von Zwecken in ihm gegenwärtig sein kann“ (II. 391). Die Annahme eines teleologischen Prozesses, wie wir sie aus der Naturphilosophie, wie aus der Psychologie gewonnen haben, setzt voraus, dass derselbe sowohl nach rückwärts, wie nach vorwärts begrenzt ist, weil anderenfalls der Begriff der Entwickelung, der an demjenigen des Zweckes hängt, aufgehoben und der Weltprozess ein blosses Wasserschöpfen der Danaiden wäre. Es war eine der grössten Inkonsequenzen Hegels, den Weltprozess als Entwickelung aufzufassen und ein endliches Ziel der Weltentwickelung zu leugnen. Es ist eine beinahe noch grössere Inkonsequenz der modernen Naturwissenschaft, von organischer Entwickelung zu reden und die Zwecke aus dem Naturprozess auszumerzen. Wie Entwickelung einen Zweck voraussetzt, ohne welchen sie keine Entwickelung, sondern ein sinnloses Schreiten in einer Tretmühle wäre, so setzt der Zweck einen endlichen Prozess voraus, weil er anderenfalls nicht Zweck, sondern eine Illusion sein würde. Gesetzt, der Weltprozess wäre unendlich nach rückwärts, so müsste jede nur irgend denkbare Entwickelungsstufe bereits durchlaufen sein, was doch nicht der Fall ist. Gesetzt, das Ziel des Weltprozesses läge in unendlicher Zeitferne, so würde eine noch so lange endliche Dauer des Prozesses, den letzteren seinem Ziele, das immer noch unendlich fern bliebe, um nichts näher bringen. Der Prozess würde also kein Mittel mehr sein, um das Ziel zu erreichen, er würde mithin zweck- und ziellos sein. Sowie man die Teleologie einräumt, muss man auch ein Endziel des Weltprozesses einräumen. Sowie man aber ein Endziel einräumt, ist

die Frage gar nicht mehr abzuweisen, worin wir denn dies Ziel zu suchen haben. (Ges. Stud. u. Aufs. 629 ff.)

Nun lässt sich in der Natur, wie im Leben schlechterdings kein anderer Zweck erkennen, wie die Steigerung des Bewusstseins. Von der Urzelle bis zum Menschen, vom Standpunkte des rohen Wilden bis zum höchststehenden Kulturmenschen ist ein stetiger Fortschritt der bewussten Intelligenz nachweisbar. Aber wenn das Bewusstsein auch der höchste Zweck der Natur ist, so kann es doch nicht Selbstzweck sein. Denn mit Schmerzen wird es geboren, mit Schmerzen fristet es sein Dasein, mit Schmerzen erkauft es seine Steigerung und für die Individuen sowohl, wie für das Alleine, das in allen verschiedenen Individuen erscheint, verdoppelt es nur die Qual durch die Reflexion auf die empfundene Unlust, ohne dafür dem unbewussten absoluten Wesen etwas Anderes zu bieten als „eine eitle Selbstbespiegelung". Das Einzige, was wir als Selbstzweck betrachten, und dem wir einen absoluten Wert beimessen können, ist die Glückseligkeit. Aber gerade diese wird mit steigender Bewusstseinsentwickelung immer mehr als Illusion durchschaut, bis schliesslich die Erkenntnis eintritt, dass jedes positive Wollen zur Unseligkeit und nur der Verzicht auf alles Wollen, die Entsagung, zu dem besten erreichbaren Zustande, der Schmerzlosigkeit führt. Hiernach bleibt nur übrig, anzunehmen, dass dies gerade der Zweck der Bewusstseinssteigerung ist: die Vernunft soll sich im Bewusstsein immer mehr von ihrer Unterwerfung unter den Willen emanzipieren, — beruht doch das Bewusstsein überhaupt, wie wir gesehen haben, nur auf der Emanzipation des Intellekts vom Willen, — sie soll die Widervernünftigkeit des Wollens mit seinem Glückseligkeitsstreben immer mehr erkennen, ihn immer energischer bekämpfen, um ihn schliesslich ganz und gar zu vernichten, den Willen von der Unseligkeit seines Wollens erlösen und dadurch als letzten und höchsten Zweck den grösstmöglichen erreichbaren Glückseligkeitszustand, den der Schmerzlosigkeit, verwirklichen. Das Endziel ist sonach ein rein negatives (II. 391—396).

b) Die Universalwillensverneinung.

Eine solche Aufhebung des Wollens durch die Vernunft ist natürlich nur möglich, wenn beide nicht bloss eine empirische,

sondern zugleich eine absolute, metaphysische Bedeutung haben. Aber wir wissen ja, dass der Weltprozess logisch ist, dass das Logische, die Vernunft, das eine Prinzip des Daseins bildet. Aller Inhalt des Seins, sein Was und Wie ist durch die logische Idee bestimmt. Aber die Idee ist für sich selbst noch nicht real, sondern bloss ein ewiges, ausserzeitliches Ineinssein sich gegenseitig bestimmender Momente. Existierte die Welt bloss in diesem Zustande ihrer reinen Idealität, d. h. innerhalb der logischen Idee, so würde es keinen Schmerz und keinen Kampf, sondern nur eine friedliche Ausgleichung der Gegensätze auf logischem Wege geben. Das ist der Grund, weshalb alle Rationalisten, Intellektualisten oder Panlogisten, wie Leibniz und Hegel, zum Optimismus neigen. Nun beweist aber die Thatsache des Weltleids schon für sich allein, dass es neben der Idee noch ein anderes Prinzip geben muss, wodurch erst die letztere ins zeitliche reale Sein hineingerissen und damit die Unlust und der Kampf gesetzt wird. Dieses Realprinzip neben dem Idealprinzip der Idee aber ist der Wille, der nun folglich im Gegensatze zum Logischen als Unlogisches bezeichnet werden muss. Wie die logische Idee den Inhalt oder das Was und Wie, so setzt der unlogische Wille die blosse Form oder das Dass des Daseins. Er selbst, der von Natur absolut leer und inhaltslos ist, erfüllt sich mit dem Inhalt der Idee, zersplittert sich dadurch in die Vielheit ideebestimmter Willensakte und setzt hiermit die Welt, die folglich ihrem Wesen nach nichts Anderes ist, als der lebendige Organismus der vom Willen realisierten Ideen. Weil die Welt ihrem Inhalte, ihrem Was nach logisch ist und sich zu immer höheren Formen des Daseins nach einem bestimmten Ziele hin entwickelt, so ist der Optimismus im Recht, aber nicht als eudämonologischer, sondern als evolutionistischer, ästhetischer, religiöser und ethischer Optimismus. Weil die Welt ihrer Form, ihrem Dass nach durch den unlogischen Willen bedingt und damit der Natur des letzteren unterworfen, dem schmerzvollen Aufeinanderstossen seiner Momente und dem Kampfe der entgegengesetzten Willensakte preisgegeben ist, so ist der Pessimismus im Recht, aber nicht als evolutionistischer, sondern nur als eudämonologischer Pessimismus: beide Auffassungen sind in der Natur der metaphysischen Prinzipien selbst

begründet und bilden erst in ihrer Vereinigung die ganze Wahrheit, sowie das Logische und Unlogische erst in ihrer Vereinigung in der gemeinschaftlichen absoluten Substanz die Gesammtheit der Prinzipien erschöpfen.

Wären nun Wille und Idee bloss individuelle Thätigkeiten, die nur an substantiell getrennten Individuen existierten, so wären höchstens vereinzelte Individualerlösungen, aber keine Universalerlösung, keine Aufhebung des gesammten Weltdaseins auf einmal möglich. Wäre andererseits die Welt bloss ein unwirklicher Schein und das Reale in jedem Scheinindividuum das ganze Wesen, wie im abstrakten Monismus, so müsste die Willensverneinung eines einzigen Individuums das gesammte Dasein zugleich mit aufheben. Nun sind aber Wille und Idee absolute Thätigkeiten, nämlich Wirkungsarten, Bethätigungsweisen oder Attribute des absoluten substantiellen Wesens, das vermittelst ihrer aus seiner ursprünglichen Sphäre des Überseins heraustritt und sich als Welt und in der Welt zur Erscheinung bringt. Die Welt ist also nicht eine blosse unwirkliche Spiegelung im Bewusstsein, keine blosse Vorstellung, wie Schopenhauer meint, sondern abgesehen davon, dass sie Vorstellung im Bewusstsein ist, ist sie auch ein Reich von Dingen an sich und Geschehnissen an sich, die unabhängig vom Bewusstsein existieren, nicht eine blosse subjektive, sondern eine objektive Erscheinung, worin sich das absolute Wesen in raumzeitlicher und kategorialer Weise auswirkt.

Daraus folgt, dass eine Individualwillensverneinung, wie Schopenhauer sie im Auge hat, das Ziel der Welterlösung nicht befördert, einerlei ob dieselbe durch freiwilliges Verhungern, durch Selbstmord, Askese oder sonstwie herbeigeführt wird. Allein ebensowenig ist die Welterlösung durch einen Massenselbstmord der Menschheit etwa durch geschlechtliche Enthaltsamkeit, wie Mainländer will, herbeizuführen. Denn der Prozess ginge in allen diesen Fällen nicht nur ruhig weiter, sondern er wäre im letzteren Falle nur einfach auf das Stadium vor Entstehung der Menschheit zurückgeschraubt, anstatt irgendwie gefördert zu sein. Überhaupt kann ein „Ende des Weltprozesses" nicht innerhalb der anorganischen Gesetze desselben entspringen, da aus diesen immer nur Umformungen der

Kraft nach dem Gesetz der Erhaltung der Kraft hervorgehen können. Ein Ende des Weltprozesses kann nur als ein übernatürlicher Akt gedacht werden, durch welchen das Weltwesen sich aus der bisherigen Willensmanifestation zurückzieht und mit der Erscheinungswelt auch ihre Gesetze und ihre Scheinsubstanz (die Materie) aufhebt. Der Anstoss zu einem solchen aber kann nur von einer Universalwillensverneinung ausgehen, wie sie übrigens auch Schopenhauer im Grunde vorschwebt, d. h. die Welterlösung ist nur als kosmisch-universaler Akt, als eine allgemeine Umwendung des Wollens ins Nichtwollen denkbar, womit der „jüngste Augenblick“ gegeben ist, nach welchem kein Wollen, keine Thätigkeit, keine Zeit mehr sein wird. (II. 396 ff., 524 ff.; Eth. Studien 192—198.)

So erscheint der Weltprozess als ein fortdauernder Kampf des Logischen mit dem Unlogischen, der mit der Besiegung des letzteren endet. Der Wille ist, wie wir bereits in der Metaphysik gesehen haben, in seinem Wesen vorläufig nichts als unvernünftig, vernunftlos, alogisch. Indem er aber wirkt, wird er durch die Folgen seines Wollens widervernünftig, vernunftwidrig oder antilogisch, da er ja das Gegenteil seines Wollens, nämlich die Unseligkeit erreicht. Dieses widervernünftige Wollen nun, welches Schuld ist an dem Dass der Welt, dieses unselige Wollen ins Nichtwollen und die Schmerzlosigkeit des Nichts zurückzuführen, das ist das Bestimmende des „Was“ und „Wie“ der Welt und die eigentliche Aufgabe des Logischen im Weltprozesse. Die Welt verdankt ihre Realität der Thätigkeit des unvernünftigen Willens, sie ist aus einem unlogischen Akt, nicht aus der weisen Überlegung eines bewussten Schöpfers hervorgegangen. Für die Vernunft handelt es sich darum, wieder gut zu machen, was der unvernünftige Wille schlecht gemacht hat. Nun hat sie aber unmittelbar keine Macht über den Willen, weil sie keine Selbständigkeit ihm gegenüber hat. Darum schafft sie die Emanzipation der Vorstellung durch das Bewusstsein, indem sie in der Individuation den Willen so zersplittert, dass seine gesonderten Richtungen sich gegen einander kehren. Das Bewusstsein also ist das Mittel für die Vernunft, um in ihm den Willen zu bekämpfen und durch die Aufhebung des die Welt setzenden Wollens zugleich auch das Welt-

dasein aufzuheben. Die Vernunft oder das Logische leitet den Weltprozess auf das Weiseste zu dem Ziele der möglichsten Bewusstseinsentwickelung, wo anlangend das Bewusstsein genügt, um das gesammte aktuelle Wollen in das Nichts zurückzuschleudern. Damit hört aber auch der Prozess und die Welt auf, und zwar ohne irgendwelchen Rest, woran der Prozess sich weiterspinnen könnte. „Das Logische macht also, dass die Welt eine bestmögliche wird, nämlich eine solche, die zur Erlösung kommt, nicht eine solche, deren Qual in unendlicher Dauer perpetuiert wird“ (II. 411). Damit sind wir auf induktivem Wege von der axiologischen Betrachtung des Daseins aus zu demselben Resultate gelangt, das wir früher in der Darstellung der Prinzipienlehre auf deduktivem Wege aus der Natur dieser Prinzipien abgeleitet haben. —

Der Gedanke der Universalwillensverneinung und der Negativität des Endziels bildet denjenigen Punkt der Hartmannschen Philosophie, der von jeher am meisten Anstoss erregt und den Gegnern die bequemste Waffe in die Hand geliefert hat, um das ganze System Hartmanns in den Augen der Zeitgenossen zu diskreditieren. Alle Entrüstung, aller Abscheu und alle Erbitterung, welche die Hartmannsche Philosophie erweckt, die ganze Menge der albernen Unterstellungen, Verdächtigungen, Verleumdungen, Denunziationen und Anklagen vor dem Richterstuhle der öffentlichen Meinung, worin sich diese Empörung entladen und die ihren gehässigsten, wenngleich thörichtsten Ausdruck in dem Schlagwort gefunden hat, die Hartmannsche Philosophie sei „Nihilismus“, hat ihren letzten Grund nur in seiner Eschatologie, in jener Lehre Hartmanns von den letzten Dingen, die von den Bildungsphilistern des 19. Jahrhunderts geradezu als eine persönliche Beleidigung aufgefasst ist. Andere Religionen und andere Zeiten, die spekulativer gestimmt waren als die unserige, haben niemals an der Negativität des Endziels gezweifelt, z. B. das alte Germanentum und der Buddhismus. Und ist die Hartmannsche Lehre schliesslich etwas Anderes als die philosophische Ausführung der alten christlichen Lehre von der „Wiederbringung aller Dinge in Gott“, wie sie den Centralpunkt jeder Mystik bildet? In der That nur „eine völlig unchristliche Verweltlichung der Gesinnung“ kann sich gegen den Gedanken

sträuben, dass die Welt ein Jammerthal, ein notwendiges Übel, ein zur Aufhebung bestimmtes Provisorium ist, und nur eine in Empirismus und Agnostizismus versunkene Philosophie, die den zufälligen Modemeinungen des Zeitgeistes schmeichelt, kann die Idee der Aufhebung alles Seins „ungeheuerlich“ finden, eine Idee, die einem Plotin vorgeschwebt, die einen Meister Eckhardt zu ihrem begeisterten Verkündiger gehabt hat und zu allen Zeiten bei allen grossen Denkern immer wieder aufgetaucht ist, um erst jüngst in Wagners „Götterdämmerung“ ihren grossartigsten symbolischen Ausdruck zu finden (II. 530 ff.).

10. Der metaphysische Beweis des Pessimismus.

Die Welt ist die objektive Erscheinung des absoluten Wesens; darum kann sie auch von diesem wieder in sich zurückgenommen werden, nur freilich nicht, bevor die Zeit erfüllet sein wird, und ohne die Mithilfe von Seiten der Erscheinungsindividuen. Es giebt, metaphysisch angesehen, nicht viele Seelen und viele Organismen individueller Art, sondern es giebt in Wahrheit nur Einen Organismus und nur Eine Seele, indem die vielen individuellen Seelen nur Glieder, Momente und Organe dieser einen absoluten Seele und des absoluten Organismus darstellen. Wenn nun die Welt, die empirische Existenz, die objektive Erscheinung der absoluten Seele, überwiegend leidvoll ist, so ist auch im Absoluten, dem metaphysischen Wesen und Träger dieser Welt, mehr Leid als Lust vorhanden. Was, aus empirischem Gesichtspunkte betrachtet, ein vielheitlich gespaltenes Leiden individueller Subjekte ist, das ist, aus metaphysischem Gesichtspunkte angesehen, ein einheitliches Leiden des absoluten Subjekts. Nicht also, wie der Theismus annimmt, thront Gott in erhabener Seligkeit über dem Leiden seiner Geschöpfe, sondern Gott ist selbst erst recht mit Leid behaftet, Gott, als der substantielle Träger der Erscheinungswelt, trägt damit auch das Leid dieser Welt, Gott leidet in und mit der Welt und kann sich diesem Leide nicht entziehen.

Da entsteht die Frage, warum denn Gott nicht in seinem wunschlosen und friedvollen Zustande des Überseins verblieben, sondern sich selbst in jene innerweltliche Unseligkeit hinein-

gestürzt hat, obwohl er dazu durch nichts gezwungen wurde. Keinesfalls kann dies die Folge einer vernünftigen Überlegung sein, denn das Unbewusste kann als solches nicht überlegen. Die Realität ist, wie wir gesehen haben, nicht eine Wirkung der Vernunft, sondern vielmehr durch den unvernünftigen blinden Willen gesetzt. Die Unvernunft dieses Willens bethätigt sich aber gerade darin, dass er grundlos, d. h. ohne durch die Vernunft hierzu bestimmt zu sein, sich aus seinem vorzeitlichen und überzeitlichen Zustande der Potenzialität zum Aktus erhebt und, indem er die Vorstellung als seinen Inhalt ergreift, die Ideenwelt in das zeitliche Dasein hineinreisst. Das Absolute nimmt also zwar das Weltleid absichtlich oder mit Willen und insofern freiwillig auf sich, aber weder hat es hiervon ein Bewusstsein, noch kann es sich unmittelbar wieder in sich selbst zurückziehen, da der grundlose Wille, wenn er einmal erwacht ist, nur durch Gründe, durch die Vernunft, durch die Weltentwickelung und Bewusstseinserhöhung veranlasst werden kann, das Wollen einzustellen.

Nun hat uns bereits die Metaphysik gelehrt, dass der unendliche Wille durch keinen endlichen Inhalt ausgefüllt werden kann. Wir sahen aber auch, dass die Idee, die den Willen ausfüllt oder seinen Inhalt bildet, in jedem Augenblicke nur endlich sein kann, weil sie sonst eine vollendete Unendlichkeit, d. h. einen Widerspruch setzen würde, was eben ihrer logischen Natur zuwider sein würde. Wir schlossen daraus auf eine vorweltliche und ausserweltliche Unseligkeit, welche aus dem unerfüllt bleibenden, leeren Wollen, dem blossen Wollen-Wollen entspringt, das nach Inhalt hungert und doch nicht zur Befriedigung gelangen kann, und wir haben diese vorweltliche und ausserweltliche Unseligkeit des blossen Wollen-Wollens als den Grund der Welt und den fortwirkenden Stachel des Weltprozesses erkannt, wodurch derselbe in seinem Bestande erhalten wird. Jetzt können wir vom Standpunkte des pessimistischen Bewusstseins aus das konkrete Weltdasein mitsammt dem Bewusstsein, wodurch die innerweltliche Unseligkeit gesetzt wird, als das Mittel ansprechen, durch die endliche Unseligkeit in der Welt die unendliche Qual der ausserweltlichen Unseligkeit zu überwinden.

So ergiebt sich aus dem phänomenalen Pessimismus einerseits und der monistischen Hypothese der Einheit der Weltsubstanz andererseits ein letzter, metaphysischer Beweis des Pessimismus. Der metaphysische Beweis fügt der Wahrscheinlichkeit des Pessimismus für die Sphäre des wirklichen und möglichen Weltdaseins nichts hinzu; er ruht vielmehr auf der letzteren, insofern diese Wahrscheinlichkeit durch die Summe der übrigen Beweise eine hinreichende Grösse erlangt hat, und stellt eine neue, auf dieser Basis höher hinauf in das metaphysische Gebiet steigende Induktion dar. Er behauptet, dass, um die negative Lustbilance in der Welt erklärlich zu machen, auch eine negative Lustbilance im Absoluten als solchen angenommen werden müsse und begründet damit gegenüber dem phänomenalen einen metaphysischen Pessimismus. Der metaphysische und der phänomenale Pessimismus zusammen aber umschliessen den gesammten möglichen Umfang des Seins in allen seinen Formen und in jeder Bedeutung des Wortes und konstituieren sonach den Pessimismus im absoluten Sinne oder den absoluten Pessimismus, aber, wie gesagt, nur als eudämonologischen, der den evolutionistischen Optimismus nicht aus-, sondern einschliesst. (Phil. Fragen d. G. 78—91; II. 521—523.)

11. Die Gotteserlösung und das Prinzip der Ethik.

Mit der Einsicht, dass es ein und dasselbe absolute Subjekt ist, welches das Weltleid trägt, erhält das instinktive Einheitsgefühl, womit der Mensch dem Weltleid gegenüber steht, eine transcendente Grundlage; mit ihr erhebt sich der Weltschmerz zum Gottesschmerz und wird ihm eine punktuelle Konzentration gegeben, welche die motivierende Kraft des Mitleids in einer Weise erhöht, wie es das Stehenbleiben bei der bloss empirischen Betrachtung nicht zu thun vermöchte. (Phil. Fragen 87.) Vorher handelte es sich bloss um den Gedanken der Welterlösung, jetzt erscheint die letztere zugleich als Gotteserlösung, und das Handeln im Dienste der Welterlösung erweist sich zugleich als ein Handeln und Wirken um Gottes willen. Die Hoffnung auf das Glück der Allgemeinheit erwies sich als ebenso trügerisch, wie die Hoffnung auf ein Glück

im Jenseits und das Wohl der Individuen in diesem Leben. Aber wenn es auch eine Illusion ist, durch selbstlose Hingabe an die Allgemeinheit das Glück der letzteren zu befördern, es bleibt doch nach der Einsicht in die illusorische Natur alles Glückes das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit und des Wirkens für einander und für den Weltprozess bestehen, und nur das Ziel des Strebens wird verändert. Aus der Vereinigung des eudämonologischen Pessimismus und des evolutionistischen Optimismus ergiebt sich sonach die praktische Forderung der vollen Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozess um seines Zieles, der allgemeinen Welterlösung willen. Die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken seines Bewusstseins zu machen, das Leid der Welt, wie Gott, auf sich zu nehmen und sein Kreuz zu tragen um Gottes willen, das ist das höchste Prinzip der Ethik. Damit ist also die Bejahung des Willens zum Leben als das vorläufig allein Richtige proklamiert; denn nur in der vollen Hingabe an das Leben und seine Schmerzen, nicht in feiger persönlicher Entsagung und Zurückziehung, nicht durch mönchische Askese und weltabgeschiedenes Klosterleben ist etwas für den Weltprozess zu leisten (II. 402 f.).

12. Der Pessimismus Hartmanns im Verhältnis zu demjenigen seiner Vorgänger.

In der Vereinigung des eudämonologischen Pessimismus mit dem evolutionistischen Optimismus, dem Glauben an die Entwickelung und der daraus sich ergebenden thatfreudigen Mitwirkung an der Beförderung des Weltprozesses, liegt die wesentliche Eigentümlichkeit des Hartmannschen Pessimismus. Durch sie stellt der letztere die höchste Entwickelungsstufe dar, welche der Pessimismus bisher erreicht hat. Denn die beliebte Ausflucht dass der Pessimismus überhaupt kein philosophisches Problem, sondern nur das zufällige Produkt der persönlichen Übellaunigkeit und des Missmutes sei, kann heute doch nicht mehr aufrecht erhalten werden, nachdem Hartmann selbst und Olga Plümacher in ihrem Werke „Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart“ gezeigt haben, dass der Pessimismus ein

uraltes Problem der Menschheit darstellt, das immer von neuem wieder aufgetaucht und von hervorragenden Philosophen aufgegriffen ist, wenn es auch erst durch Schopenhauer in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt und als wesentlicher Bestandteil eines philosophischen Systems behandelt ist. Nicht bloss die grossen Religionen, der Brahmanismus, Buddhismus und das Christentum, ruhen auf pessimistischer Grundlage, sondern auch alle bedeutenderen Philosophen sind Pessimisten gewesen; das gilt nicht bloss von Heraklit, von Platon, Zeno und Plotin, den Mystikern des Mittelalters und der Reformationszeit, sondern es gilt in noch viel höherem Grade von Kant, sowie von Fichte und Schelling. Über „Plotins Axiologie“ hat Hartmann selbst einen der schönsten Aufsätze seiner Schrift zur „Geschichte und Begründung des Pessimismus“ geschrieben und hier gleichfalls den Beweis geliefert, dass nicht Schopenhauer, sondern Kant der Vater des modernen Pessimismus ist, aus dem Schopenhauer seine eigenen Gründe für den Pessimismus grösstenteils entlehnt, und der die Vereinigung des eudämonologischen Pessimismus mit dem evolutionistischen Optimismus im Prinzip bereits vollzogen hat.

Eine Anschauung, die so tief in der Menschheit wurzelt, die Aeschylus, Euripides, Michelangelo und Shakespeare, ja, in gewissem Sinne selbst Goethe und Bismarck zu ihren Anhängern zählt, darf unmöglich von der Wissenschaft ignoriert werden. Selbst wenn die Aufgabe der Axiologie prinzipiell unlösbar sein sollte, so darf dies doch nicht eher behauptet werden, als bis wenigstens der Versuch ihrer Lösung gemacht ist, und statt auf diejenigen verächtlich herabzusehen, die diesen Versuch machen, sollte man ihnen vielmehr dankbar sein, dass sie Anderen diese unbequeme Arbeit abnehmen. Noch Niemand hat Leibniz einen Vorwurf daraus gemacht, dass er in seiner „Theodicee“ den Optimismus zu begründen versucht hat. Ist es nicht eine reine Gedankenlosigkeit, dem Optimisten zuzugestehen, was man dem Pessimisten verweigert? Ist es wohl recht, ein optimistisches System, wie das Leibnizsche, anzuerkennen trotz seines Versuchs einer Begründung des Optimismus, ein pessimistisches System dagegen in Bausch und Bogen zu verwerfen, und zwar *wegen* seines Pessimismus, zumal der Pessimismus in

demselben doch nur ein verhältnismässig beschränktes Gebiet einnimmt und gerade auf gewisse Hauptteile des Systems (Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Psychologie) überhaupt keinen, auf andere (Ethik, Religionsphilosophie, Ästhetik, Metaphysik), nur einen indirekten Einfluss ausübt? (Vgl.: „Die Stellung des P. in meinem phil. System": Zur Gesch. u. Begr. 18—28.)

Ein solches Verhalten ist nur daraus zu erklären, dass die Weltanschauung unserer Gebildeten über den Aufklärungsstandpunkt des 18. Jahrhunderts mit seinem naiven Optimismus im Grunde noch nicht hinausgelangt ist. Sie verwerfen den Pessimismus a priori mit der Begründung, dass er ein kein wissenschaftliches Problem darstelle, weil ihre Wissenschaft nichts davon gemerkt hat, dass das 19. Jahrhundert die Begründung des Pessimismus in völlig ausreichender Weise geliefert hat und dass der Pessimismus, wie Hartmann sagt, „zu den wissenschaftlich bestbegründeten Wahrheiten schon jetzt gehört" und mit fortschreitender Kulturentwickelung an Gewissheit immer mehr zunehmen wird.

Man muss nämlich die ausführlichen und sorgfältigen Darlegungen Hartmanns und seiner Anhänger Taubert und Plümacher über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung des Pessimismus einfach nicht kennen, um jene Unmöglichkeit heute noch schlankweg zu behaupten. Vor allem in Hartmanns Ausführungen über die Frage: „Ist der Pessimismus wissenschaftlich zu begründen?" (Zur Gesch. u. Begr. 239—262), über „Das Kompensationsäquivalent von Lust und Unlust" (ebd. 263—277), „Die Lust als höchster Wertmassstab" (ebd. 277—288), „Die Möglichkeit der Empfindungsbilance" (Phil. Fragen 91—102) sind die Gründe für und wider jene Möglichkeit so eingehend behandelt, dass man mit jener Behauptung doch etwas vorsichtiger sein sollte. Was ein Kant als wissenschaftliches Problem betrachtet und zur Grundlage seiner Ethik gemacht hat, das sollten doch die Heutigen, die doch sonst auf Kant schwören, nicht so einfach als „unwissenschaftlich" bei Seite schieben. Freilich hat Kant selbst keine zusammenhängende Behandlung des Gegenstandes, sondern trotz seiner entschieden pessimistischen Überzeugung doch nicht mehr als Bausteine für

eine wissenschaftliche Behandlung der Aufgabe geliefert. Bei Schopenhauer und seiner Schule hingegen mangelt es wieder an der nüchternen Objektivität, welche Kant auszeichnet, sodass hier die zusammenhängende Behandlung des Gegenstandes über lose zusammengereihte Aperçus und Aphorismen nicht hinauskommt. Statt Ordnung und Übersichtlichkeit in der Beweisführung und einer unbefangenen wissenschaftlichen Analyse erhält man hier nur zu oft die Expektorationen subjektiver Affekte und Stimmungen und die pathetischen Übertreibungen abnormer persönlicher Dispositionen, also eine Mischung von wissenschaftlichen Beobachtungen und persönlichen Herzensergiessungen, eine Übergangsstufe von poetischem Weltschmerz zum wissenschaftlichen Pessimismus. (Zur Gesch. u. Begr. d. Pessim. 243 f.) Beide Mängel hat erst Hartmann beseitigt. Er hat zunächst dem Pessimismus eine wissenschaftliche Form gegeben, sowohl durch die zusammenhängende Behandlung des Gegenstandes, die übersichtliche, ordnungsmässig gruppierte Darstellung des empirischen Materials, wie dadurch, dass die vergleichende Analyse bei ihm eine objektiv unbefangene, nicht durch einseitige subjektive Dispositionen oder zeitweilige Stimmungen verzerrte ist. Er hat ihn aber auch zugleich von denjenigen Bestandteilen gereinigt, womit er bei allen seinen früheren Vertretern behaftet ist, und die mit Wissenschaftlichkeit nichts zu thun haben, d. h. dem Situationsschmerz, dem Entrüstungspessimismus und dem Weltschmerz. Der Situationsschmerz ist der Verdruss über die persönliche gegenwärtige Lage, der, wenn er sich zur dauernden Grundstimmung verhärtet, die Form des individuellen Lebensschmerzes annimmt. Der Entrüstungspessimismus, wie er z. B. von Dühring vertreten wird, besteht in der persönlichen Verbitterung und Entrüstung über die Inkongruenz der Wirklichkeit mit abstrakten, schablonenhaften und deshalb praktisch wertlosen Idealen und findet seinen Ausdruck in Anklagen und temperamentvoll absprechenden Äusserungen über die eudämonologische, moralische, ästhetische oder religiöse Beschaffenheit der Welt. Der Weltschmerz endlich ist die passive Empfänglichkeit für das rezeptive sich Versenken in das Leid der Welt, wie es sich auf Grund einer gewissen sensitiven Veranlagung auf den Höhepunkten der Kultur und Gesellschaft entwickelt, eine mehr ästhe-

tische als ethische Empfindungsweise, die auch eben deshalb nicht zum Handeln führt, sondern in weibischer Sentimentalität verharrt und bei ihrem Mitgefühl mit allem Leid für das Einzelleid kein Verständnis hat; er ist der Pessimismus der blasierten Aristokraten und Müssiggänger, sowie der Entrüstungspessimismus sich vor allem bei jugendlichen Heisssspornen und Demagogen findet, und ist vor allem Schuld daran, dass Blasiertheit, Weltüberdruss und Müssiggang als charakteristische Merkmale des Pessimismus überhaupt betrachtet zu werden pflegen. Von diesen unwissenschaftlichen und schädlichen Beimischungen, wie sie sich z. B. bei Schopenhauer finden, den Pessimismus gereinigt zu haben, darin besteht, wie gesagt, das zweite Verdienst Hartmanns um die Begründung des Pessimismus. Hiermit ist derselbe zum ersten Male aus der Sphäre des blossen Gefühls herausgehoben und zum wissenschaftlichen Pessimismus geläutert. (Zur Gesch. u. Begr. d. Pessim. 183—188.)

Nach Hartmann ist der Pessimismus ein rein theoretischer Pessimismus oder eine pessimistische Theorie, welche weder mit dem Situationsschmerz, noch mit dem Weltschmerz, weder mit augenblicklichen Verstimmungen, noch mit dauernder Dyskolie das Geringste zu thun hat. Der philosophische Pessimismus beschäftigt sich einzig mit der Frage, ob die Lustbilance der Welt negativ sei. Dies ist eine rein theoretische Frage, welche nur mit intellektuellen Hilfsmitteln gelöst werden kann. Der Pessimismus treibt eine intellektuelle Beschäftigung mit der Gesammtheit der Lust- und Unlustgefühle; aber er selbst ist so wenig Gefühl, wie die Biologie ein realer Lebensprozess im Organismus ist, und er ist an und für sich so wenig schmerzlich, wie die Lehre von den Narkosen betäubend ist. Der Pessimismus ist auch kein metaphysisches, sondern ein psychologisches Problem; er ist nicht deduktiv aus einer bestimmten Ansicht über den Weltgrund und seine Beschaffenheit abgeleitet, sowie z. B. der Optimismus für Viele nur aus dem Glauben abgeleitet ist, dass der gute Gott auch eine gute Welt geschaffen haben müsse, sondern er ist auf induktivem Wege aus unbefangenster Beobachtung der Erfahrungsthatsachen gewonnen, und zwar nicht bloss der inneren Erfahrung des eigenen Bewusstseins, sondern ebenso der Erfahrung Anderer. (Zur Gesch. u. Begr. d. Pessim. 244 f.) Jede

Beurteilung des Pessimismus vom wissenschaftlichen Standpunkte aus kann sich sonach nur auf den Hartmannschen Pessimismus, aber nicht auf eine untergeordnete Form des letzteren beziehen, wie eine solche z. B. bei Schopenhauer vorliegt; das mögen sich alle diejenigen gesagt sein lassen, die mit leichter Mühe die Schopenhauerschen Argumente entkräften und sich einbilden, damit schon den Pessimismus selbst aus den Angeln gehoben zu haben. Jede derartige Beurteilung des Hartmannschen Pessimismus darf sich aber nicht bloss auf die Ausführungen in der „Philosophie des Unbewussten“ beschränken, die der Philosoph selbst heute sicherlich ganz anders abfassen würde, sondern sie muss auch die übrigen bezüglichen Ausführungen Hartmanns ins Auge fassen, vor allem also die Schrift „Zur Gesch. u. Begründung des P.“

13. Der Pessimismus und die Ethik.

Mit der Reinigung des Pessimismus von den erwähnten gefühlsmässigen Zuthaten und der Zurückführung desselben auf die bloss theoretische eudämonologische Form sind die hauptsächlichsten Bedenken hinweggeräumt, welche aus wissenschaftlichen und ethischen Gesichtspunkten gegen den Pessimismus erhoben zu werden pflegen. Vollends hinfällig aber werden die moralischen Einwände im Hinblick auf die Hartmannsche Vereinigung des eudämonologischen Pessimismus mit dem evolutionistischen Optimismus. Oder worauf anders laufen alle diese Einwände hinaus, als dass der Pessimismus die Thatkraft lähme, eine impotente Sentimentalität, weibische Klageseligkeit und grämliche Übellaunigkeit erzeuge, dass er die Menschen veranlasse, die Hände in den Schoss zu legen, die Not des Lebens mit stumpfer Verzweiflung und Gleichgültigkeit über sich ergehen zu lassen, und die Freudigkeit des Wirkens und Schaffens in quietistischem Hindämmern ersticke? Nun ist aber bloss bei Schopenhauer der Quietismus mit dem Pessimismus verbunden, aber selbst bei ihm ist der Quietismus eine Folge nicht seines Pessimismus, sondern vielmehr seines erkenntnistheoretischen Idealismus, der alles Sein in die Traumrealität von blossen Vorstellungen verflüchtigt und die Thatsache der Entwickelung, sowie die Existenz

von objektiven Zwecken leugnet. Es ist also nur die Oberflächlichkeit, welche den Pessimismus mit dem Quietismus für identisch ansieht, und nur die Unkenntnis und Verständnislosigkeit können den aktionsfreudigen, kraftvoll energischen Pessimismus Hartmanns mit dem quietistischen Pessimismus Schopenhauers verwechseln und jenem ins Gewissen schieben, was höchstens nur auf diesen zutrifft.

Das axiologische Verdammungsurteil über die Welt lässt an sich jede Möglichkeit des praktischen Verhaltens offen und ist ebensowohl mit energieloser Passivität, wie mit aktiver Mitarbeit am Kulturprozess vereinbar. Welche Möglichkeit man wählt, das hängt nicht davon ab, ob man in eudämonologischer Hinsicht Optimist oder Pessimist ist, sondern davon, wie man die Welt in erkenntnistheoretischer und metaphysischer Beziehung auffasst, d. h. wie man sich zu der Frage ihrer Realität und des evolutionistischen Optimismus stellt. Weil Schopenhauer den evolutionistischen Optimismus nicht anerkennt, darum leugnet er den Wert der Kultur und folglich auch aller Bemühungen, an ihrem Fortschritt mitzuwirken, und weil er, als erkenntnistheoretischer Idealist, der Sittlichkeit den Boden unterauszieht, darum setzt er an die Stelle einer thatfreudigen Aktivität seine impotente Gleichgültigkeit gegen alles Streben und Handeln. Wenn es heute noch Leute giebt, die schon durch das blosse Wort „Pessimismus“ von entrüstetem Abscheu, moralischem Ekel und tiefgefühlter Verachtung erfüllt werden, so liegt das nur daran, weil diese Leute von verschiedenen Arten des Pessimismus keine Ahnung haben, den Hartmannschen Pessimismus nur vom Hörensagen kennen und den letzteren gedankenlos mit dem quietistischen Pessimismus Schopenhauers und dem müden Weltschmerz eines Byron, Lenau und Leopardi verwechseln.

Wer den Unterschied des Hartmannschen von den übrigen bisherigen Formen des Pessimismus erfasst hat, der wird dem thörichten und oberflächlichen Gerede über die Schädlichkeit des Pessimismus und seine Trostlosigkeit keine Bedeutung beimessen und alle dahin zielenden Einwände als blosse Missverständnisse durchschauen. Der Pessimismus ist, wie Hartmann in seiner ausführlichen Untersuchung dieser Frage in den „Gesammelten

Studien und Aufsätzen", sowie in der Schrift „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus" gezeigt hat, so wenig trostlos, dass er vielmehr die beste Handhabe darbietet, um sich über die Schmerzen des Lebens und den Tod zu trösten, und er ist so wenig schädlich in charakterologischer, sittlicher und religiöser Beziehung, dass er vielmehr den Charakter stählt und dem praktischen Idealismus die beste Stütze darbietet. (Vgl. bes. den Aufsatz: Ist der Pessimismus schädlich? Zur Gesch. u. Begr. d. Pessim. 156—175.) Gegenüber der Thatsache einer zunehmenden Entidealisierung, banausischen Utilitarisierung und Amerikanisierung unseres Volkslebens giebt es, wie Hartmann zeigt, kein wirksameres Gegengift als den Pessimismus. Denn die Ursache jener unerfreulichen Erscheinungen, wie sie für unsere Zeit charakteristisch sind, ist die Genusssucht, das zunehmende Glückseligkeitsstreben beim Einzelnen sowohl, wie bei der Masse, und das stetige Anwachsen des Egoismus; die Grundlage alles praktischen Idealismus aber ist die Selbstverleugnung, und der Pessimismus, d. h. die Einsicht in die Unerreichbarkeit des Glückes, ist die Voraussetzung der praktischen Verwirklichung der Selbstverleugnung. Der Pessimismus führt auch nicht zum Selbstmord, sondern nur in seiner Verbindung mit dem Egoismus und der eudämonologischen Pseudomoral; denn nur wenn das Glück erreichbar ist und das eigentliche Ziel alles unseres Strebens bildet, muss die Einsicht in die zufällige Unerreichbarkeit und die illusorische Beschaffenheit des Zieles das Individuum zur Aufhebung seines Lebens führen. Der Pessimismus beweist ja aber gerade die Verkehrtheit jenes Zieles, er nötigt dazu, das Lebensziel wo anders als in der Eudämonie zu suchen, und begründet damit eine echte Moral, die als solche Waffen genug gegen den Selbstmord liefert. (Zur Gesch. u. Begr. d. Pessim. 204—239.) „Nur ein Pessimismus," sagt Hartmann, „der sich seines inneren Zusammenhanges mit der echten Moral noch nicht bewusst geworden wäre, könnte den Selbstmord begünstigen, aber nicht ein solcher, der sich, wie der meinige, in den Dienst der echten Moral gestellt hat. Die Eudämonisten, von denen alle Vorwürfe gegen die destruktiven Konsequenzen des Pessimismus ausgehen, werfen demnach mit Steinen, während sie in einem Glashause sitzen; denn ihr Standpunkt lässt viel weniger und

viel schwächere Gegenmotive gegen den Selbstmord bestehen als der pessimistische, den sie der Begünstigung des Selbstmordes beschuldigen" (ebd. 234).

Nach alledem hat Hartmann völlig Recht, auf die Frage: „Kann der Pessimismus erziehlich wirken?" mit Ja zu antworten und die Einfügung desselben in die Pädagogik zu verlangen. Schon jetzt beruht die Pädagogik auf unbewusst-pessimistischer Grundlage, wenn alle ihre Lehren darauf hinauslaufen, dass Niemand ein Recht auf Glückseligkeit für sich in Anspruch nehmen kann und dass der Mensch nicht dazu da ist, um glücklich zu sein, sondern um seine Schuldigkeit zu thun im Dienste des Ganzen. Es kommt darauf an, diese Grundlage immer mehr herauszuarbeiten und das Auftauchen eines eudämonologischen Optimismus in den kindlichen Gemütern energisch zu bekämpfen. Denn Aufgabe der Erziehung ist es, die Menschen stark und hart zu machen, damit sie nicht bloss ideale Ziele haben, sondern auch reale Kraft für deren Verwirklichung einsetzen können. Diese Aufgabe aber kann die Erziehung nur lösen, wenn sie es verschmäht, sich auf optimistische Illusionen zu stützen, und die grausame Härte des Lebens klar ins Auge fasst, gegen welche es gilt, die jungen Kämpfer zu stählen, d. h. wenn die Pädagogik den Pessimismus zur Basis nimmt.

Der eudämonologische Pessimismus lehrt, dass das Leid an und für sich unentrinnbar ist, dass es zwar seine Gestalt verändert, aber nicht den Menschen verlassen kann, solange er lebt, dass eine positive Glückseligkeit auch unter den denkbar günstigsten Umständen dem Menschen unerreichbar ist und dass aller Fortschritt, auch wenn er gewisse Arten des Leides abstellt, immer und unvermeidlich mit Steigerung der Unlust im Ganzen bezahlt werden muss. Der Pessimismus lehrt den Menschen, dass die eigentlichste und tiefste Quelle des Leides in seiner eigenen Brust entspringt, dass es nicht so sehr auf die Dinge da draussen ankommt, sondern darauf, wie der Mensch zu ihnen Stellung nimmt und sich von ihnen affizieren lässt. Der Pessimismus beweist, dass es gedankenlos ist, sich selbst für ein besonderes Spezimen des Lebensleides zu halten und Andere zu beneiden; denn das Lebensleid ist etwas allen Geschöpfen Gemeinsames. Er zeigt, wie doppelt thöricht es ist, Andere um ihrer günstigen

Lebenslage willen zu beneiden, da das Mass der Zufriedenheit durchaus nicht im graden Verhältnis zu den äusseren Glücksgütern steht, sondern eher im umgekehrten, dass das relativ Beneidenswerte an anderen Menschen nicht sowohl ihre äussere Lebenslage als ihre innere Zufriedenheit ist und dass man sich diese weit eher durch innere Arbeit an sich selbst, durch Geduld und Resignation, als durch hastiges und gieriges Ringen nach äusseren Glücksgütern erwirbt. Der Pessimismus lässt das Lebensleid als etwas sowohl kausal, wie teleologisch Notwendiges erkennen und lehrt dadurch, auch das für unvermeidlich und unentrinnbar Erkannte mit Geduld und Würde tragen. Er öffnet jedem Einzelnen die Augen für die Allgemeinheit und Tiefe des Leides, reisst ihn damit nicht nur los von der Zufälligkeit und Enge des jeweiligen individuellen Leidgefühls, sondern macht ihn auch aufmerksam und empfänglich für das Mitleid, soweit es fruchtbar werden kann als Triebfeder für den Kampf mit dem abstellbaren Leiden und verhärtet ihn andererseits gegen das unfruchtbare Mitleid mit dem unentrinnbaren Weltleid, d. h. gegen den zwecklosen, verweichlichenden und entmannenden Weltschmerz. „Wer so durch den Pessimismus gelernt hat, stark zu bleiben und hart zu werden gegenüber dem eigenen Leid, nicht viel Aufhebens von ihm zu machen und sich ihm zum Trotz die volle Geistesfreiheit und Leistungsfähigkeit zu bewahren, der hat damit das Recht erworben, auch das Leid des Nächsten nicht zu sentimental zu nehmen, sondern im Interesse des Ganzen von ihm zu fordern, dass er sich ebenfalls gegen sein Leid stark mache und abhärte. In der Schmiede des Weltleids ist es der Pessimismus, der jedem Einzelnen von uns beständig zuruft: „Landgraf, Landgraf, werde hart!" (Zur Gesch. u. Begr. d. Pessim. 192.)

So ist der Pessimismus gerade in unserer Zeit, wo das Glückseligkeitsstreben der Masse und ihre vielfach der Besserung bedürftige Lage auf der einen Seite und übertriebene Hartherzigkeit und ebenso übertriebenes Mitleid auf der anderen Seite einander die Wage halten, eine Kulturidee von höchster Bedeutung: er führt dazu, zwischen diesen beiden Extremen die rechte Mitte einzunehmen, mitleidige Unterstützung des Nächsten und leidvermehrende Zucht beide in engen Grenzen zu

halten und mit weiser Vorsicht zu üben, dafür aber die ganze Kraft einzusetzen für den Kampf, zur wachsenden Beherrschung der Naturkräfte und zur Besserung der sozialen, politischen und kirchlichen Einrichtungen; „denn das Mass der Freiheit des Menschen von der Natur und die Weisheit der Banden, die seine soziale Freiheit beschränken, sind es hauptsächlich, die das Gebiet des abstellbaren Leides umgrenzen — sie sind es zugleich auch, auf Grund deren die fortschreitende Kultur sich entfaltet“ (ebd. 193; vgl. auch den Aufs. über „Die Bedeutung des Leides“ ebd. 327—373).

C. Ethik.

1. Das Wesen des Sittlichen und die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins.

Das negativ eudämonistische Ergebnis der Axiologie führte zu dem Schlusse, dass die Eudämonie unmöglich das Grundprinzip des menschlichen Handelns sein kann, wenn dieses nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten soll. Welches ist denn nun aber das Prinzip desselben, und wie kommt ein sittliches Handeln zu stande?

Offenbar ist Moralität nicht ein Prädikat der Vorstellung, sondern des Willens. Der Wille aber kann nur durch ein Motiv, also eine Vorstellung, in den aktuellen Zustand hervortreten. Ob dies geschieht, das hängt jedoch nicht sowohl vom Motiv als vielmehr von der Natur des individuellen Willens, d. h. vom Charakter ab. So erklärt es sich, dass keine Lehre im stande ist, Moralität zu erzeugen, sondern nur die vorhandene Moralität durch Vorhalten der geeigneten Motive zu erwecken. „Das ethische Moment des Menschen, d. h. dasjenige, was den Charakter der Gesinnungen und Handlungen bedingt, liegt in der tiefsten Nacht des Unbewussten; das Bewusstsein kann wohl die Handlungen beeinflussen, indem es mit Nachdruck diejenigen Motive vorhält, welche geeignet sind, auf das unbewusste Ethische zu reagieren, aber ob und wie diese Reaktion erfolgt, das muss das Bewusstsein ruhig abwarten und erfährt erst an dem zur That schreitenden Willen, ob derselbe mit den Begriffen übereinstimmt, die es von sittlich und unsittlich hat“ (I. 230).

Die Prädikate sittlich und unsittlich bezeichnen somit nicht Eigenschaften, welche ihrem Subjekt an und für sich anhaften, sondern nur Beziehungen desselben zu einem ganz bestimmten Standpunkt eines höheren Bewusstseins. Diese Prädikate sind erst Schöpfungen des Bewusstseins, können folglich dem Unbewussten an sich nicht zukommen. Sittlich und unsittlich drücken nur Urteile über ein Wesen oder über dessen Handlungen, und zwar von einem Standpunkt aus, den erst das Bewusstsein geschaffen hat; daher kommt es, dass die Natur, soweit sie unbewusst ist, den Unterschied von sittlich und unsittlich nicht kennt. Diese Prädikate sind erst da anwendbar, wo die Wesen für ihr Wirken verantwortlich sind, und dies ist wieder nur der Fall, wo ihr Bewusstsein zu einem solchen Grade entwickelt ist, dass sie selbst die Begriffe von sittlich und unsittlich verstehen können und ihr Bewusstsein nicht verhindert ist, diesen seinen eigenen Massstab anzulegen. Folglich ist das Sittliche nicht ein Gegensatz des Natürlichen, sondern es bildet nur eine höhere Stufe desselben, zu welcher sich das Natürliche kraft seiner selbst und durch die Vermittelung des Bewusstseins emporgeschwungen hat (II. 229—232).

Hiernach hängen alle Fragen, die im Bereich des Ethischen aufgeworfen werden können, von der Art und Beschaffenheit des Bewusstseins ab, welches eben jene Prädikate verteilt. Indem das Bewusstsein jene Prädikate nicht nach Laune oder Willkür, sondern nach festen und bestimmten Gesichtspunkten verteilt, besitzt es an diesen eine Richtschnur des Urteilens. Indem es sich dieser Richtschnur seiner ethischen Urteile auch bewusst wird, erfasst es sich als sittliches Bewusstsein, und zwar als ein an diesem Prinzip hängendes, d. h. es gewinnt den Charakter als seiner selbst bewusstes, prinzipiell bestimmtes sittliches Bewusstsein. Daraus ergiebt sich für die Ethik die Aufgabe einer Untersuchung der möglichen Formen des sittlichen Bewusstseins oder der möglichen Gestalten, welche das Prinzip der Sittlichkeit im menschlichen Bewusstsein annehmen kann. Damit enthüllt sich aber auch zugleich die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins als ethische Prinzipienlehre. „Wie die Reform der theoretischen Philosophie dadurch von Kant eingeleitet wurde, dass er das Erkenntnisvermögen selbst zum

Gegenstand seiner fundamentalen Untersuchungen machte, so ist eine grundlegende Reform der praktischen Philosophie nur dadurch zu erreichen, dass man das sittliche Bewusstsein selbst zum Gegenstand der Untersuchung macht." (Phänom. d. sittl. Bew. VII.) Daher der Untertitel der ersten Auflage von Hartmanns zweitem Hauptwerk: „Prolegomena zu jeder künftigen Ethik."

Die „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" (2. Auflage unter dem Titel „Das sittliche Bewusstsein") will nicht ein System der Ethik sein, sondern nur der erste einleitende Teil zu einem solchen, nicht eine Wissenschaft des Seinsollenden, sondern „eine möglichst vollständige Aufnahme des empirisch gegebenen Gebietes des sittlichen Bewusstseins nebst kritischer Beleuchtung dieser inneren Daten und ihrer gegenseitigen Beziehungen und nebst spekulativer Entwickelung der sie zusammenfassenden Prinzipien" (V). Das Werk will eine Aufgabe lösen, die bisher noch gar nicht versucht worden ist, die aber notwendig erledigt sein muss, bevor man an eine Darstellung der psychologischen Genesis der moralischen Triebe, Gefühle und Vorstellungen, sowie an eine Geschichte der Ethik als Wissenschaft denken kann. Einer kritischen Geschichte der bisherigen Moralphilosophie will es die leitenden Gesichtspunkte an die Hand geben, ohne dass die Anführung geschichtlich gegebener Formen für die Phänomonologie des sittlichen Bewusstseins selbst einen anderen Wert als denjenigen einer verdeutlichenden Illustration haben soll. Gegenüber der Zerfahrenheit der Meinungen über die Grundlage der Sittlichkeit ist es bestrebt, eine überwiegende Übereinstimmung über das Fundament der Moral herbeizuführen. Dazu soll aber vor allem auch der Nachweis dienen, dass die grossen geschichtlichen Gegensätze, von denen das Kulturleben unserer Zeit zerrissen und in seinem Bestande bedroht ist, lediglich die historische Verwirklichung verschiedener Formen des sittlichen Bewusstseins oder der reelle Austrag des ideellen Kampfes zwischen verschiedenen Gestaltungen des Moralprinzips sind.

Wie in Hegels „Phänomenologie des Geistes", so handelt es sich auch bei Hartmann um die verschiedenen „Gestalten", durch welche sich das sittliche Bewusstsein zu seiner höchsten Stufe emporentwickelt. Das Hartmannsche Werk teilt mit der

Hegelschen Phänomenologie aber auch zugleich die Form oder vielmehr den äusseren Aufbau der Darstellung. Die „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ nämlich zeigt, dass keine der möglichen Gestalten, welche das letztere annehmen kann (mit einer einzigen Ausnahme) gänzlich des positiven Wertes entbehrt, dass aber dieser Wert bei jeder (mit Ausnahme der letzten) nur ein relativer ist, der vor der kritischen Betrachtung seine Unzulänglichkeit und damit zugleich seine Ergänzungsbedürftigkeit kundgiebt. Die begriffene Ergänzungsbedürftigkeit führt das sittliche Bewusstsein selbst zum Aufsuchen der nächstliegenden prinzipiellen Ergänzung und dadurch zum Erreichen der nächsthöheren Stufe seiner selbst, und dieser Vorgang wiederholt sich auf jeder einzelnen Stufe des sittlichen Bewusstseins solange, bis die höchste allumfassende und darum von jeder Einseitigkeit und Unzulänglichkeit freie Stufe erreicht ist. Von Hegelscher Dialektik unterscheidet sich diese Darstellung nicht bloss äusserlich durch das Verschmähen der gewaltsamen Hegelschen Dreiteilungen, sondern auch innerlich durch den empirisch induktiven Charakter und die Verwerfung des Widerspruchs, der nach Hegel die höhere Vernunftwahrheit in sich schliessen soll. In Hartmanns Art der Gedankenentwickelung ist vielmehr dasjenige enthalten, was den bleibenden und positiven Kern der Dialektik bei Hegel ausmacht, und zwar frei von den bei Hegel anhaftenden Entstellungen. So erscheint auch dies Werk als eine „Entwickelung aus einem Guss“, welche das Einzelne nur im Zusammenhange des Ganzen verständlich werden lässt; und wenn man die Werke unserer klassischen Philosophie wegen ihres künstlerischen Aufbaues bewundert, so verdient die „Phänom. d. sittl. Bew.“ diese Bewunderung erst recht wegen ihrer inneren Geschlossenheit und der einfachen Grossartigkeit ihrer an Hegel geschulten Architektonik.

2. Der Individualeudämonismus oder die egoistische Pseudomoral.

a) Die positiven individual-eudämonistischen Moralprinzipien.

Die phänomenologische Untersuchung beginnt mit der nächstliegenden Form der Moral, mit derjenigen, welche von ihrer

wahrsten und höchsten Form am allerweitesten entfernt ist. Dies aber ist „die egoistische Pseudomoral“, die Gesammtheit der individual-eudämonistischen Moralprinzipien, so genannt, weil sie lediglich die Glückseligkeit des Individuums, und zwar zunächst in positiver Gestalt zum Ziele haben.

Der Kern des praktisch sich bethätigenden Menschen ist der Wille. Der Wille aber will unmittelbar nichts Anderes als die Realisierung seines (unbewussten) Vorstellungsinhalts. Die Befriedigung des Willens spiegelt sich im Bewusstsein als Lust, seine Unbefriedigtheit als Unlust wieder. Lust und Unlust sind also die bewusstseinsmässigen Anzeichen (Symptome) für die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Willens. Da nun jede Willensentschliessung, wie wir früher gesehen haben, im Augenblick der That ein relatives Maximum an Befriedigung gewährt, so entsteht innerhalb des Bewusstseins der Schein, als ob der Wille auch lediglich durch die Vorstellung dieser Lust aus dem Zustande der Latenz hervorgelockt sei. Was in Wahrheit die Wirkung des (unbewussten) Motivationsprozesses ist, wird vom Bewusstsein als dessen Ursache angesehen und damit auch zum bewussten Ziele der Motivation erhoben. Mit dieser Erhebung ist die erste Gestalt des sittlichen Bewusstseins gegeben. Der Mensch erfasst die Lust als die Richtschnur seines Strebens, und macht eine möglichst dauernde Befriedigung der verschiedenen Richtungen seines Willens, d. h. die Glückseligkeit oder Eudämonie, zum Endzweck seines Handelns. (Krit. Wanderungen 111—119.)

α) Der irdische Egoismus.

Auch in Griechenland hat der erste prinzipielle Versuch einer praktischen Philosophie den Individualeudämonismus auf den Schild gehoben. Die Cyrenaiker, Platon, Aristoteles, Epikur und die Stoiker stehen sämmtlich auf dem Boden jenes Prinzips. Eine Zusammenfassung aller ihrer Standpunkte aber bietet Spinoza. Seine höhere Leistung besteht vor allem in der streng durchgeführten Ableitung auch der sozialen Lebensbeziehungen und der gemeinen Forderungen des Lebens aus der egoistischen Klugheitsmoral. Allein gerade die Kritik seiner Ansicht zeigt deutlich die moralische Unzulänglichkeit des Indi-

vidualeudämonismus. Gewiss, die Bändigung der rohen Triebe, der blinden Leidenschaften, der sinnlichen Gelüste muss stets zunächst durch den Egoismus selbst erfolgen, denn nur dieser vermag den Ausbrüchen der rohen Naturgewalt zu widerstehen. Die Herrschaft der höheren Geisteskräfte über die niederen setzt voraus, dass der Mensch durch lange Übung sich gewöhnt hat, nicht mehr nach den Impulsen augenblicklicher Aufwallung, sondern nach kluger Berechnung zu handeln, und dazu bedarf es der Rücksicht auf sein eigenes dauerndes Wohl. Wo jedoch die Ethik kein anderes Prinzip kennt als den raffinierten Egoismus, da muss mit logischer Notwendigkeit die Konsequenz gezogen werden, dass das scheusslichste Verbrechen, wenn es nur mit der Gewissheit der Unentdeckbarkeit vollzogen wird, nicht nur keine unsittliche Handlung ist, sondern sogar eine tugendhafte, da sie die eigene Lust energisch vermehrt. Aber nicht nur die Verborgenheit der That, auch die Macht des Thäters lässt die Unzulänglichkeit des fraglichen Moralprinzips klar erkennen, wenn jene über das politische Strafgesetz und die Missachtung der Gesellschaft erhaben ist. Vollends wo durch Umwälzungen der Staatsgewalt die Rechtskontinuität unterbrochen und der Naturzustand zeitweilig wiederhergestellt ist, da ist mit der Infragestellung des Strafgesetzbuches zugleich der Massstab für den ethischen Charakter der Handlungen aufgehoben. Das individual-eudämonistische Prinzip verlangt eine der eigenen Naturanlage gemässe Ausgestaltung des individuellen Lebens. Allein eine solche entzieht sich der allgemeingültigen Bestimmung und ist daher an und für sich etwas sittlich Indifferentes. Das individual-eudämonistische Prinzip macht sonach den n e u t r a l e n B o d e n der Entfaltung des Sittlichen und Unsittlichen zum Wesen des Ethischen selbst. Es ruht auf der Annahme, dass es einen Massstab des Sittlichen, der über seine eigene Sphäre hinausreicht, nicht giebt. Es macht die Moral herrenlos und legt sich den Namen eines M o r a l prinzips bei, indem es sich selbst an die Stelle jener einsetzt. Allein es vermag sich als Moralprinzip nicht zu erweisen und kann lediglich als „eine sehr brauchbare und wertvolle V o r b e r e i t u n g des Menschen für die Wirksamkeit echter Moralprinzipien“ angesehen werden.

β) Der transcendente Egoismus.

Zur Ergänzung der bloss irdischen Klugheitsmoral dient die Aussicht auf Nutzen oder Schaden, Lohn oder Strafe in einem jenseitigen Leben nach dem Tode. Dem irdischen Egoismus tritt der transcendente an die Seite und lässt jenen als die Triebfeder des Bösen, sich selbst dagegen als die Triebfeder des Guten erscheinen. Dies ist der moralische Standpunkt der Lehre Jesu, wie sie uns in den synoptischen Evangelien überliefert ist. Er ist aber auch zugleich das äusserliche Fundament der christlichen Moral für alle Zeiten geblieben, diejenige Seite, welche die christliche Kirche zu allen Zeiten dem rohen und niederen Volke gegenüber fast ausschliesslich hervorgekehrt hat. Nun kann ohne Frage der Glaube an eine jenseitige Vergeltung durch seinen motivierenden Einfluss objektiv nützlich wirken, und zwar um so mehr, je roher und abergläubischer das Volk, je fester daher sein Glaube, je grösser seine Furcht vor der Hölle, je stärker seine Sehnsucht nach dem Himmel ist. Indessen hat doch der transcendente Egoismus wegen seiner sinnlichen Färbung vor dem irdischen nichts voraus, während die Entsinnlichung desselben zugleich auch seine Motivationskraft aufhebt. „Die irdische Selbstsucht denkt zwar zuerst an sich, und dann noch einmal an sich, und dann zum dritten Mal an sich; aber sie denkt doch nebenbei und in vierter Linie auch an Weib und Kind, Freund und Gesind. Die überirdische Selbstsucht hingegen denkt nur an sich allein, weil sie ja weiss, dass Weib und Kind im Jenseits ihr gar nicht mehr Weib und Kind sein können. Die himmlische Selbstsucht ist deshalb keineswegs nobler, sondern noch viel selbstsüchtiger und unnobler als die gemeine irdische Selbstsucht. Ist die letztere unfähig, eine Ethik aus sich zu entwickeln, so ist es die erstere erst recht" (29). Wie der Begriff der Unsterblichkeit im Sinne der individuellen Fortdauer sich vor der Kritik als unhaltbar erweist, genau so auch der Begriff einer jenseitigen Vergeltung; er vermag daher auch für Menschen, die aus dem Zustande gedankenlosen Autoritätsglaubens herausgetreten sind, kein Motiv des sittlichen Handelns abzugeben. Das transcendent-eudämonistische Moralprinzip nimmt eine überirdische Offenbarung darüber an, welche Handlungen im

Jenseits belohnt und welche bestraft werden. Dann ist aber das eigentliche Prinzip der Moral nicht mehr die Rücksichtnahme auf Seligkeit oder Verdammnis, sondern die Rücksichtnahme auf das Gebot dessen, der Seligkeit auf die eine und Verdammung auf die andere Klasse von Handlungen gesetzt hat. Wird aber von Menschen gefordert, er solle das Gute thun und das Böse lassen nur deshalb, weil Gott es geboten hat, nicht um des Lohnes willen, und die jenseitige Vergeltung nur als zufällige Folge des sittlichen und unsittlichen Verhaltens konserviert, so widerspricht es den unabänderlichen Gesetzen der Motivation dass der Mensch eine Vorstellung von stärkster Motivationskraft beständig vor Augen haben und doch nicht als Motiv auf sich wirken lassen soll.

b) Die negativen individual-eudämonistischen Moralprinzipien:

Der irdische und der transcendente negative Egoismus.

Die Voraussetzung, welche den beiden bisher betrachteten Standpunkten zu Grunde lag, war, dass eine positive Glückseligkeit, sei es in diesem, sei es in jenem Leben, möglich sei. Nun ist aber, wie die Axiologie gezeigt hat, positive Glückseligkeit unerreichbar. Folglich kann nicht das Erringen von Gütern, sondern vielmehr das Vermeiden der Übel zu erstreben sein, was nur bei völliger Gleichgültigkeit gegen die Welt und ihre Genüsse möglich ist. Dies ist der Standpunkt des Cynismus. Um der Seelenruhe willen verlangt er die Isolierung des Menschen nicht nur in Bezug auf Staat und Familie, sondern ebenso sehr in Bezug auf die Gesellschaft, vor allem aber die Verachtung der Meinung der Welt. Indem er die Schmerzen des Lebens von sich abwehren will, weist er damit zugleich den ganzen Inhalt des Lebens von sich. Der Cynismus entleert das Selbstbewusstsein alles Inhalts bei Bewahrung seiner leeren Form; das ist aber der Tod bei lebendigem Leibe.

Die Konsequenz dieses Standpunktes ist der Selbstmord. Auf der Basis einer unsterblichkeitsungläubigen Metaphysik erreicht derselbe wirklich sein Ziel, die völlige Willens- und Lebensverneinung. Aber er thut dies nicht auf der Basis einer abstrakt-monistischen Metaphysik, wie sie dem Brahmanismus und

Buddhismus zu Grunde liegt, und noch weniger auf der Basis einer unsterblichkeitsgläubigen pluralistischen Weltanschauung. Im Anschluss an den Buddhismus hat daher Schopenhauer den Selbstmord als Mittel zur Aufhebung der Existenz verworfen. Nach ihm kann die Willensverneinung nur durch allmähliche Ertötung des Willens zum Leben, durch Quietismus und Askese vollzogen werden, wobei das Leiden das beste Mittel sein soll, um den Menschen hierzu zu veranlassen. Dann ist aber die gewöhnliche auf Verhütung von Unrecht, auf Linderung von Leiden u. s. w. gerichtete Moral etwas von Grund aus Verkehrtes, weil sie etwas dem wahren ethischen Prinzip Widersprechendes und dem eigentlichen Zweck des Lebens Zuwiderlaufendes ist. Dann kann ich gar nicht umhin, meinen Mitmenschen möglichst viel Übel und Leiden aller Art zuzufügen, die ich, mir zugefügt, als höchste metaphysische Wohlthaten betrachte. Aus der Absurdität dieses Schlusses folgt, dass auch die individuelle Willensverneinung durch Mortifikation und Askese nicht als Moralprinzip gelten kann. —

Glückseligkeit ist für den Menschen sowohl im positiven, wie im negativen Sinne unerreichbar, kann sonach auch nicht als Ziel des Handelns aufgestellt, am wenigsten aber zur Begründung der Moral verwendet werden. Das konsequent verfolgte Glückseligkeitsstreben des Eigenwillens hebt sich durch inneren Widerspruch gegen die Natur dieses Willens selber auf, und der recht verstandene Eudämonismus schlägt in Resignation, die zu Ende gedachte Selbstsucht in Selbstverleugnung um. Solange der Mensch seiner eigenen Glückseligkeit nachjagt, kann sein Handeln nicht als ethisch bezeichnet werden. Denn ethisch kann nur ein Prinzip heissen, welchem dienend er nicht das Seine sucht, ein nichtegoistisches praktisches Prinzip, das die Leere seines von allem Inhalt entblössten Lebens ausfüllt. So ist die Selbstverleugnung das unentbehrliche Fundament, der Anfang und die Grundlage alles Ethischen. Freilich ist sie an sich nur etwas Negatives, das erst der Ergänzung durch ein Positives bedarf, „aber dieses Positive, welcher Art es auch gefasst und verstanden werden möge, bedarf unter allen Umständen der negativen Kehrseite zur Vervollständigung des Gepräges, ohne welche die Münze ungültig wäre" (Phänom. 51).

In allen übrigen Systemen soll das positiv Ethische aus sich selbst die Kraft schöpfen, den Egoismus zu besiegen und die Selbstverleugnung zu erkämpfen. Bei Hartmann dagegen wird „das Revers der Medaille zuerst geschlagen“ und erst auf dem Boden der Selbstverleugnung dem Ethischen freie Bahn geschaffen. Das aber geschieht vermittelst des Pessimismus. Wenn der Egoismus „der Prellpfeiler der ethischen Velleitäten“ ist, so muss er, bevor es zur Ethik kommt, die Thorheit und Unerfüllbarkeit seines Strebens nach Glückseligkeit eingesehen haben. Ist nun dies nur im Falle der Wahrheit des Pessimismus möglich, so ist die letztere das „erste und unentbehrlichste ethische Postulat“. Der Pessimismus ist „das wirksamste Antidot gegen den Egoismus, das Vehikel seiner Selbstaufhebung“, eben dadurch aber der „dauerhafteste und tragfähigste theoretische Unterbau“ einer jeden positiven Ethik.

3. Die heteronome Pseudomoral.

Wenn der Mensch seine Hoffnung auf Glückseligkeit getäuscht sieht, so greift er zunächst nach einem äusserlichen Halt. Unfähig, sich selbst zu raten, ordnet er sich den Weisungen einer fremden Autorität unter, und zwar um so lieber, je mehr ihm dieselbe imponiert, giebt sich blindlings ihren Geboten hin und betrachtet ihren Willen als das schlechthin Massgebende für seinen eigenen Willen. Wird nun diese Unterwerfung des Eigenwillens unter das autoritative Gebot eines fremden Willens zum Prinzip der Ethik erhoben, wird das Wesen des Sittlichen darein gesetzt, dass der Mensch seinen Willen irgend welchen von aussen an ihn herantretenden Vorschriften oder Gesetzen unterwirft, so ist damit das Moralprinzip der Heteronomie gegeben, wie es J. H. v. Kirchmann aufgestellt hat.

a) Die Familienautorität, die staatliche Gesetzgebung und die Sitte.

Die erste Form, in welcher uns die Heteronomie entgegentritt, ist diejenige der Familienautorität. Ihre allgemeine sittliche Bedeutung in früheren Zeiten und noch jetzt in Ländern fremdartiger Kultur ist unbestreitbar. Allein für geistig Mün-

dige, auf dem Boden unserer eigenen modernen Kultur kann sie höchstens noch in Gestalt eines gern gesuchten und wohlmeinend erteilten Rates in Frage kommen. Dagegen bleibt ihr pädagogischer Wert für alle Zeiten und Zustände bestehen insofern der jeweilig unmündige Teil der Menschheit aus diesem Born allein zum Wachstum seiner sittlichen Aufgabe befruchtet wird. So verstanden ist die Familienautorität der Unterbau aller Sittlichkeit. Beruht doch das ganze Geheimnis der Erziehung darin, den Eigenwillen des Kindes durch die Autorität zu brechen und die Unterordnung des kindlichen Willens unter den Willen der Autorität zur Gewohnheit zu machen. — Aus der Familie entwickelt sich der Staat, aus der Autorität des Stammesoberhauptes oder Patriarchen die Autorität der Staatsgesetze. Dass an und für sich nichts sittlich oder unsittlich sei, sondern es durch das Gebot oder Verbot der staatlichen Gesetzgebung erst werde, darin besteht das Moralprinzip der staatlichen Gesetzgebung. Nun sind zweifellos die in den Gesetzen eines Staates niedergelegten Anschauungen ein ausgezeichneter Massstab für den Sittlichkeitsstandpunkt des betreffenden Volkes. Allein im Allgemeinen ist das Rechts- und Staatsbewusstsein der Völker das Prius der geschriebenen Gesetze und Verfassungen. Insoweit also die Gesetze Ausdruck sittlicher Ideen sind, ist das Sittlichkeitsbewusstsein des Volkes ihre Ursache. Folglich kann auch die Achtung vor dem bestehenden Gesetz nicht das letzte Prinzip der Sittlichkeit sein, sondern muss man auf die Quelle zurückgehen, woraus die Gesetzgebung selbst erst schöpft. — Dieser letzten Quelle des Ethischen steht die Sitte jedenfalls viel näher als die Gesetzgebung. Sie ist der unbewusste Ausdruck des ethischen Volksgefühls und als solcher der Regulator für das politische, soziale und religiöse Verhalten des Einzelnen. Sobald jedoch die Reflexion erwacht, vermag die Sitte dem Menschen keinen Halt mehr zu gewähren. Mit dem Fortschritte der Kultur löst sich die ursprünglich gemeinsame Volkssitte in eine Vielheit von Standessitten auf, die nicht bloss leicht in Unsitte umschlagen, sondern auch vielfach einen rein äusserlichen, des ethischen Gehalts entbehrenden Charakter tragen. Zwar gewöhnt die Sitte den Menschen, sich einem ungeschriebenen Sittengesetz unterzuordnen, seinen Willen vor einer unpersönlichen,

unsichtbaren Macht zu beugen und bereitet ihn dadurch besser auf die Unterwerfung unter das unpersönliche ethische Gesetz vor, als aller Gehorsam gegen die Gebote einer persönlichen Autorität. Allein da sie ein Naturprodukt ist, so kann es sich nicht um Verbesserung der Sitten handeln, sondern vielmehr um Ersetzung der unbewussten Sitte durch eine bewusste Sittlichkeit, um Erstrebung eines idealen Gesellschaftszustandes, in welchem wir alles das und noch weit mehr mit Bewusstsein unser eigen nennen, was unsere Vorväter unbewusst besassen. (Vgl. hierzu Hartmanns Aufsatz über den „Zweikampf“ in den „Tagesfragen“ 133—142.)

b) Die kirchliche Autorität, der göttliche Wille und die sittliche Autonomie.

Mit dem Moralprinzip der Sitte steht dasjenige der kirchlichen Autorität in engem Zusammenhange. Dies Prinzip erklärt nur eins für sittlich oder unsittlich: Gehorsam oder Ungehorsam gegen die Vorschriften der Kirche. Von den christlichen Konfessionen ist es allein der Katholizismus, der das Prinzip der kirchlichen Autorität in voller Strenge vertritt. In den Zeiten des Mittelalters hat dasselbe grossen Segen gestiftet. Es hat das germanische Barbarentum in einer Zeit staatlicher Unfertigkeit und Gesetzlosigkeit in eine straffe Zucht genommen, den rohen Eigenwillen gebrochen und dadurch dem Aufblühen einer neuen zuchtvollen und ehrbaren Bürgersitte vorgearbeitet. Aber es hat nur auf tieferen Kulturstufen einen sittlichen Wert, wo ein Volk von allen anderen Hilfsmitteln der Gesittung entblösst und aller nationalen und kulturellen Ideale bar ist. Denn die Autorität der Kirche ruht allein auf dem Glauben an ihre Macht über die göttlichen Mächte. Die Kirche hat daher das dringendste Lebensinteresse, ihre Mitglieder im Stande der Unmündigkeit zu erhalten, während der Staat und die Kultur gerade dahin arbeiten, immer mehr Staatsbürger zur Mündigkeit zu erziehen. Jenes Prinzip ist daher ein absolut kulturfeindliches. Es führt aber auch zu den bedenklichsten ethischen Konsequenzen. Die exklusive Priesterkaste, welche die kirchliche Autorität zu ihrem Träger und sichtbaren Repräsentanten braucht, ist mehr als irgend eine andere Gemeinschaft der Gefahr der Entartung

durch Herrschsucht und Habsucht ausgesetzt. Der heilige Zweck heiligt auch die bedenklichsten Mittel. List und Schleichwege müssen dazu dienen, die Absichten der Hierarchie durchzusetzen, und wirken für die Beteiligten weit korrumpierender als offene Gewalt. Dazu kommt der Priestercölibat, der alle geschlechtlichen Beziehungen der Kirchengemeinschaft vergiftet, der unverhältnismässig hohe sittliche Wert, den das Prinzip der kirchlichen Autorität den Kultushandlungen beilegt, die Zurückstellung der rein menschlichen Bethätigungen ethischer Gesinnung, die Milde gegenüber solchen Vergehen, die nicht den Einfluss der Kirche betreffen, lauter Umstände, welche eine so völlige Verwirrung und Umkehrung des natürlichen ethischen Gefühls zur Folge haben, dass der erbarmungslose Vernichtungskrieg gegen jenes Prinzip als heilige Pflicht aller ethisch affizierbaren Naturen erscheinen muss. —

Wie der Katholizismus das Moralprinzip der kirchlichen Autorität, so vertritt der Protestantismus dasjenige des göttlichen Willens. Nach diesem ist etwas aus keinem anderen Grunde sittlich oder unsittlich, als weil Gott es geboten oder verboten hat. Der Inhalt des göttlichen Gebotes aber ist in den geoffenbarten Urkunden enthalten und muss aus ihnen durch freie Forschung erkundet werden. Indem also der Protestantismus den Willen Gottes als alleiniges Moralprinzip aufstellt, ist er heteronom. Indem er aber jedes offizielle Organ zur Interpretation des göttlichen Willens und jede Verbriefung der Sündenvergebung beseitigt und den Menschen auf sein eigenes Urteil über den Willen Gottes, den sittlichen Wert seines Handelns stellt, führt er bereits ein Moment der Autonomie ein und erweist sich damit auch in ethischer, wie in jeder anderen Hinsicht, als prinzipielle Halbheit und Doppelheit. Denn das Recht der freien Forschung führt zur Kritik der Offenbarungsurkunden in Hinsicht auf den sittlichen Wert der göttlichen Gebote. Darin liegt aber die stillschweigende Voraussetzung eingeschlossen, dass der Kritiker einen sittlichen Massstab in sich trage, an welchem er jenen Wert bestimmt, und diese Voraussetzung schliesst ein anderes Moralprinzip neben dem des göttlichen Willens ein, und zwar ein solches von überlegener Bedeutung. Das Moralprinzip des göttlichen Willens ist rein formal und inhaltsleer.

Es nennt etwas gut oder böse, nur weil Gott es so geboten oder verboten hat. Die Kritik der Offenbarungsurkunden aber setzt voraus, dass gut und böse, schon abgesehen vom Willen Gottes, inhaltlich bestimmte Begriffe seien, indem aus dem Inhalte der Vorschriften abgeleitet wird, ob der gute Gott sie gegeben haben könne. Dabei zeigt sich, dass aller Inhalt, den man in den göttlichen Geboten findet, durchaus kein anderer ist als der, welchen Menschen auch anderwärts ohne Offenbarung gefunden haben. Vermag aber die Offenbarung dem Inhalte der sittlich wertvollen Vorschriften nichts hinzuzufügen, entlehnt sie vielmehr von ihm ihre Glaubwürdigkeit, dann ist das autonom-sittliche Bewusstsein das einzige Fundament der Ethik, und Kant hat Recht, die sittlichen Grundsätze, statt dieselben durch die Offenbarung zu stützen, gerade umgekehrt zur Stütze des Glaubens an den persönlichen Gott und seine vergeltende Thätigkeit im Jenseits zu machen. —

„Der Versuch, durch Ausführung eines fremden Willens ein Handeln von subjektiv-sittlichem Werte zu erzielen, ist ebenso verkehrt, als die Bemühung, durch das Essen eines Anderen fett zu werden. Die Ausführung eines in der Form des Gebots kundgegebenen fremden Willens bleibt ein äusserlich mechanischer Prozess, dessen Resultat höchstens eine äusserliche mechanische Legalität des Handelns, aber keine innerliche Moralität sein kann. Die Befolgung des heteronomen Gebots suspendiert das Spiel der Triebe und Motive, welche den Willen naturgesetzmässig aus dem Charakter entfalten, und setzt an dessen Stelle den toten blinden Gehorsam; sie kann insoweit einen negativ-sittlichen Wert haben, als sie die übersprudelnde Selbstsucht des Eigenwillens bricht und bändigt, aber einen positiv-sittlichen Wert kann sie nie beanspruchen, weil, selbst wenn die That als solche einen Wert hat, derselbe doch nur dem Willen zu gute geschrieben werden kann, der die That geboten, nicht dem blinden Werkzeug, dass ihre äusserliche Vollstreckung vermittelt hat“ (92 f.). Die heteronomen oder autoritativen Moralprinzipien stellen demnach keine wirkliche Sittlichkeit dar, sondern nur ein vorläufiges Surrogat der Sittlichkeit auf der Stufe der Unmündigkeit; sie repräsentieren zusammen mit den egoistischen Prinzipien das pseudomoralische Bewusstsein. Wahre

Sittlichkeit ist erst auf der Stufe der Mündigkeit und folglich auch nur bei Völkern möglich, wo die sittliche Autonomie zum Bewusstsein gelangt, und wo vor diesem höchsten Gerichtshof der Inhalt der Gebote der Sitte, des Staats, der Kirche und der Offenbarung seine Verteidigung geführt und seine Rechtfertigung erlangt hat. Daher kommt es, dass alle rein' katholischen Völker in sittlicher Beziehung heute noch einen Totenschlaf schlafen. „Das Erwachen aus diesem sittlichen Schlummer, in dem es nur Nachtwandlerthätigkeit giebt, ist, geschichtlich aufgefasst, der Protestantismus; dieser ist zwar noch nicht Wachsein, aber doch schon Erwachen, Durchdringen vom Schlummer zum Wachen, wobei die verschiedensten Stufen der Ermunterung von der tiefsten Schlaftrunkenheit bis zum Hereinbrechen voller Geistesklarheit nacheinander oder auch nebeneinander zu Tage kommen" (94. Vgl. hierzu: „Heteronomie und Autonomie" in „Ethische Studien" 109—125.)

Die Anerkennung der sittlichen Autonomie, die identisch ist mit dem „freien Gewissen", als alleiniger Grundlage zur Entfaltung echter Sittlichkeit eröffnet erst die Untersuchungen über die eigentlichen Moralprinzipien. Denn wir leben in keinem ethischen Schlaraffenlande, wo einem die Lösungen aller beliebigen moralischen Probleme als gar gebratene Tauben in den Mund fliegen. Wie alles Übrige, so müssen wir uns auch unseren ethischen Besitz erst erarbeiten, um ihn dann mit Sicherheit beherrschen und in Wahrheit unser Eigentum nennen zu können. Giebt es einen Willen in uns, den wir als einen sittlichen achten können? Giebt es in unserem Bewusstsein eine unmittelbare und unwillkürliche Wertbestimmung über menschliche Handlungen und Gesinnungen, welche weder das egoistische Interesse, noch die blosse Konformität mit äusseren autoritativen Geboten zum Massstabe haben? Dies führt uns zu den Triebfedern der Sittlichkeit oder den subjektiven Moralprinzipien.

4. Die Triebfedern der Sittlichkeit.

a) Die Geschmacksmoral.

Die Beobachtung lehrt, dass es eine solche Wertbestimmung, wie diejenige, wonach gefragt wurde, thatsächlich giebt. Sie

zeigt sich in der Empfindungsreaktion auf die Anschauung äusserer Objekte und Vorgänge und dem billigenden oder missbilligenden Urteil, welches aus der Empfindung entspringt. Da dieser Prozess demjenigen beim ästhetischen Urteil entspricht, so entsteht der Gedanke, die Ethik als einen Teil der Ästhetik zu behandeln (Herbart). Herbarts Irrtum ist, den Empfindungscharakter der Reaktion verkannt und das ästhetische Urteil, das sich auf die Empfindung gründet, als ein unmittelbares behandelt zu haben. Dadurch gelangt er zu einem Formalismus auf ethischem Gebiete, der auf diesem noch viel einseitiger und unerträglicher ist als in der Ästhetik. Aber Recht hat er darin, die formelle Identität der Entstehung des ethischen Urteils mit der des ästhetischen zu betonen, in denjenigen Fällen wenigstens, wo das Urteil infolge der schwächeren Empfindungsintensität unmittelbar vor dem Bewusstsein aufzutauchen scheint. Die Fähigkeit zum Auftauchen solcher anscheinend unmittelbaren Werturteile heisst Geschmack. Ihre Entstehung und Begründung oder vielmehr diejenige ihrer Empfindungsgrundlage liegt im Unbewussten. Takt dagegen heisst der praktisch angewandte Geschmack beim Benehmen und Handeln, der sich durch die Berücksichtigung der konkreten Verhältnisse bis ins Einzelnste auszeichnet und die Grössenverhältnisse der statthabenden Beziehungen feinfühlig abwägt.

α) Der sittliche Geschmack, die rechte Mitte, die individuelle und universelle Harmonie.

Ist der Geschmack der Richter über das sittlich Gute und Böse, so heisst sittlich handeln so viel als geschmackvoll handeln, unsittlich handeln so viel als geschmackwidrig handeln. In diesem Sinne ist der Geschmack eine angeborene Gabe begnadeter Naturen, die sich namentlich bei Frauen findet. Das Resultat des sittlichen Geschmacks aber ist das sittlich Schöne. Es ist „das höchste Resultat des feinsten sittlichen Takts, welcher das absolut Konkrete und Einzige jeden Falles berücksichtigt, an das keine Regel jemals heran kann, weil sie allgemein, d. h. abstrakt ist und sein muss, dass also auch durch kein System von Regeln je erreicht werden kann. So ist das sittlich Schöne die höchste Blüte des Ethischen und sein feinster Parfum, indem es eben da eintritt oder doch eintreten sollte, wo

das moralische System mit seiner künstlichen Konkreszenz abstrakter Regeln im Stiche lässt“ (117). Indessen das Moralprinzip des Geschmacks lehrt nur, dass ethische Wertbestimmungen im Bewusstsein enthalten sind, die nicht vermittelt und anderweitig begründet, sondern ursprünglich und unvermittelt im Bewusstsein gefunden werden, aber es lehrt nicht, was dieser ethische Geschmack aussagt. —

Dies kann nur aus der Erfahrung entnommen werden. Die Erfahrung aber zeigt, dass der gute Geschmack den Extremen abhold ist, und damit ist die psychologische Grundlage des Moralprinzips der rechten Mitte oder des Masses gegeben. In der That ist der dégout vor Ausschreitungen eines der wichtigsten Hilfsmittel zur Erzielung eines sittlichen Lebens. Allein trotzdem kann das Prinzip der rechten Mitte keine direkte ethische Bedeutung im engeren Sinne beanspruchen. Es entfaltet seine Wirksamkeit vorzugsweise nur auf jenen Grenzgebieten, welche erst die Naturgrundlage des ethischen Lebens bilden, auf dem Gebiete einer äusserlichen façon de vivre, die ebensowohl aus wirklichem Zartgefühl, wie aus anerzogener Gewöhnung oder aus selbstsüchtig berechneter Anbequemung entspringen kann. Es streift nur die Schale der Sittlichkeit, ohne an ihren Kern zu rühren; aber freilich muss durch die Schale hindurch, wer zum Kern gelangen will, und darf auch der die Form nicht verschmähen, der das Wesen sich zu eigen gemacht hat. Im Ganzen läuft dies Prinzip auch innerhalb seines Wirkungskreises auf eine Apotheose der Mittelmässigkeit aus. Es ist daher schwer verständlich, wie ein Aristoteles der Anwalt des Moralprinzips der rechten Mitte sein kann. Dies Prinzip denunziert gerade dasjenige als verwerfliche Ausschreitung, worauf allein die Möglichkeit des praktischen Fortschritts beruht, die Abweichung vom gewohnten Mittelmasse. Man muss es ganz individualistisch fassen, indem man zugiebt, dass die rechte Mitte unter verschiedenen Umständen und bei verschiedenen Individuen ganz wo anders liegt. Dann aber hört es auf, was es doch ursprünglich sollte, einen objektiven Massstab des Sittlichen zu liefern. —

Die Gefahr eines schablonenmässigen Nivellements aller individuellen Eigentümlichkeit wird aufgehoben, wenn die abstrakte

Bestimmung des Mittelmasses zu derjenigen des Ebenmasses, d. h. der Angemessenheit des Handelns zu der Natur des Handelnden, fortgebildet wird. Dies ist das Moralprinzip der Harmonie, und zwar der individuellen Harmonie, wonach die Tugend nichts Anderes ist als die Symmetrie der Seelenkräfte. Der Hauptvertreter dieses Prinzips ist Platon. Sein ethisches Ideal ist die „schöne Seele". Und in der That schliesst der Satz, dass eine gewisse Harmonie, ein Ebenmass oder ein Gleichgewicht zwischen den Seelenkräften die psychologische Grundlage der Tugend sei, eine für alle Zeiten gültige Wahrheit in sich. Leider ist nur das Wesen der inneren Harmonie der Seele ganz ebenso undefinierbar, wie das Wesen der rechten Mitte zwischen extremen Verhaltungsweisen. Hier wie dort bleibt es dem Geschmack überlassen, dem Prinzip seine konkrete Anwendung zu geben. Dazu kommt, dass die Disharmonie im Individuum ein wichtiger Hebel des Fortschritts ist, indem sie dazu dient, die Harmonie des grossen Ganzen zu erhöhen. — Dies nötigt dazu, von der individuellen Harmonie zur universellen fortzuschreiten. Jedes Thun, welches diese Harmonie befördert oder erhöht, wird vom Geschmack gebilligt, jedes Handeln, welches sie stört, erregt sein Missfallen. Daraus entsteht die Forderung, nicht bloss die eigene innere Harmonie als eine durch die Einordnung in die universelle Harmonie bedingte zu verstehen, sondern auch beim Handeln auf die betroffenen Individuen und Dinge Rücksicht zu nehmen. So entspricht das Moralprinzip der universellen Harmonie dem von Clarke aufgestellten Prinzip der fitness of things (aptitudo rerum). Nach ihm erscheint die Welt als ein harmonisches Kunstwerk, dessen unbewusst-vernünftige Beschaffenheit die ästhetische Betrachtungsweise ahnungsvoll erkennt und zur Richtschnur auch des Handelns macht. Aber freilich kann der Geschmack die Harmonie des Weltalls nur ahnen, aber nicht beweisen und scheitert an der Ergründung des Thatsächlichen ebenso, wie an der Vorzeichnung der für solche Thatsächlichkeit geforderten Art von Harmonie. Deshalb kann die Harmonie als ästhetisches Moralprinzip ebensowenig in der universellen, wie in der individuellen Gestalt genügen, weil die konkrete Verwertung des Prinzips ohne anderweitige ethische Hilfsmittel um so schwieriger wird, je mehr bei ihr nach umfassender Allgemeinheit gestrebt wird.

β) Die Vervollkommnung, das ethische Ideal und die künstlerische Lebensgestaltung.

Die gegebene Harmonie ist als solche immer unvollkommen. Es entsteht die Aufgabe, sie zur Vollkommenheit zu führen. Die Vervollkommnung ist daher eine Forderung, die mit Recht in jeder Ethik wiederkehrt. Zum unmittelbaren und alleinigen Prinzip der Ethik hat Wolff diese Forderung erhoben, und zwar hat er dieselbe schulmeisterlich im Sinne der individuellen Harmonie als Selbstvervollkommnung verstanden. Allein wie das Ziel des Vervollkommnungsstrebens, so ist auch das, was unter Vervollkommnung verstanden wird, der Willkür des Geschmacks überliefert. Soll daher die Vervollkommnung ihrer abstrakten Unbestimmtheit entkleidet werden, so muss der Geschmack versuchen, ein Ziel derselben festzustellen. — Dies geschieht durch die Schaffung eines ethischen Ideals, dem der Mensch sich durch die Selbstvervollkommnung möglichst anzunähern bestrebt ist. „Das Ideal ist eine Hervorbringung der produktiv gestaltenden Phantasie, die angestrebte Verwirklichung dieses Ideals ist eine reproduktive Thätigkeit oder Nachahmung. Der Prozess der Erzeugung des Sittlichen ist mithin auf diesem Standpunkte dem der Erzeugung des Schönen durchaus konform" (138). Die Nachahmung solcher „sittlichen Kunstwerke" kann auf die Sittlichkeit des ganzen Lebens den grössten Einfluss ausüben, und diese Wirkung wird durch die unbewusst idealisierende Thätigkeit der Phantasie noch verstärkt, welche dadurch unmerklich zur freien Phantasieschöpfung des Ideals hinüberführt, dass sie die Handlungsweise der verehrten Person stets nach den günstigsten Motiven deutet. Zuletzt ist es nur noch die Phantasie, die alle Ingredienzien zu dem Bilde liefert, das nur künstlich und äusserlich noch mit einer historisch gegebenen Person verknüpft wird, zumal wenn die letztere der fernen Vergangenheit angehört und verkannt wird, dass schon die historischen Urkunden über sie unter dem Einflusse der unwillkürlich idealisierenden Phantasie verfasst sind. In solcher Lage befinden sich die gläubigen Christen gegenüber dem Stifter ihres Glaubens. Wie sehr aber das Bild Jesu bereits bei den sogenannten Synoptikern unabsichtlich

idealisiert sein mag, so ist es doch immer noch weit davon entfernt, uns heute als ethisches Ideal dienen zu können. Jesus selbst ist es nicht eingefallen, sich als solches hinzustellen, und die historische Forschung lässt überall die menschliche, individuelle, nationale und kulturgeschichtliche Beschränktheit dieser Person erkennen, welche sie zum sittlichen Vorbild für anders veranlagte, anders fühlende und denkende und unter völlig veränderten Kulturbedingungen lebende Nationen untauglich macht. Soll das ethische Ideal menschlicher Vollkommenheit irgendwo verwirklicht sein, so könnte diese Verwirklichung nur in einem schrankenlosen Wesen, d. h. in Gott, gesucht werden. Bei einem schlechthin schrankenlosen, absoluten, allumfassenden Gott hört aber jede Möglichkeit auf, ihm ethische Bestimmungen beizulegen. Da in Gott die Möglichkeit des Bösen fehlt, so kann er auch nicht Urbild der Tugend sein. Er kann also für uns auch kein Vorbild in der Überwindung der sinnlichen und geistigen Antriebe zum Bösen sein, worauf doch im Vorbilde gerade alles ankommt. Überhaupt aber ist es ein Widersinn, das ethische Ideal als ein in der Wirklichkeit vorhandenes aufzusuchen, da das Ideal eben nichts Anderes sein kann als eine im Menschengeiste notwendig gebildete regulative Idee für das Handeln. Auch ist es eine unwahre, abstrakte Auffassung, dass irgend welche ethische Theorie in der Darstellung eines Ideals ihren adäquaten Ausdruck finden könne. Aus diesem Grunde ist auch das epikureische und stoische Ideal des „vollendeten Weisen" hinfällig. Das sittliche, wie das künstlerische Ideal erfordert die absolut konkrete Fülle und Bestimmtheit, da es die ganze Mannigfaltigkeit des konkreten Lebens von sich aus bestimmen soll. Folglich ist nicht bloss die Zahl der Ideale (je nach dem Lebensalter, der Veränderung der Lebensstellung u. s. w.) unendlich, sondern jedes einzelne Ideal ist in seiner konkreten Fülle und durchgängigen Bestimmtheit für die Beschreibung unerschöpflich. —

Hiernach bestimmt sich die ethische Aufgabe für jeden Menschen als Verwirklichung des konkreten Ideals, welches seiner Natur und Lebensstellung entspricht. Dieses Ideal aber ist selbst ein werdendes, beständig wechselndes, wobei dasselbe zugleich eine beständige Läuterung, Fortbildung und Vervoll-

kommnung erfährt. Wie der Künstler seine flüchtige Intuition zu fixieren sucht, indem er sie zum Kunstwerk verkörpert, so ist es auch Aufgabe des Menschen, sein ethisches Ideal dadurch zu bilden, dass er es in sein Leben hineinbildet und dieses damit zum ethischen Kunstwerk gestaltet. Das Moralprinzip der künstlerischen Lebensgestaltung ist sonach der Gipfelpunkt der ästhetischen Ethik. Es schliesst alle vorher erwähnten ästhetisch-ethischen Forderungen in sich ein und bildet, als „die zarteste und duftigste Blüte der praktischen Philosophie“, einen unentbehrlichen Bestandteil jeder Ethik. Der hervorragendste Vertreter dieses Prinzips ist Goethe, der in seinem „Wilhelm Meister“ einen Tendenzroman zur poetischen Verkörperung desselben geliefert hat. Wo die individuelle Naturanlage ihm entgegenkommt, da reicht es in der That aus, um die letzte Hand an die Idealisierung der an sich bereits schönen Natur zu legen. Allein bereits Schiller hat die Unzulänglichkeit der ästhetischen Moral hervorgehoben. Diese Unzulänglichkeit liegt vor allem darin, dass jene Moral nur zu leicht Gefahr läuft, über die äussere Form der Selbstdarstellung und Erscheinung das innere Wesen zu vernachlässigen. Die ästhetische Moral führt zur Hohlheit und Leerheit der überschätzten Form: an Stelle echter Empfindungstiefe tritt ästhetische Anempfindung, und das Streben nach künstlerischer Lebensgestaltung schlägt in gleissnerische Schauspielerei um, welche zuletzt jede echte und wahre Sittlichkeit untergräbt. Nicht genug, dass der Geschmack den Ernst des Lebens in Schein und Spiel verflüchtigt und daher, um massgebendes Prinzip des Handelns sein zu können, einen angenehmen Müssiggang voraussetzt, er ist auch nicht im stande, dem Naturtriebe gegenüber sich durchzusetzen und die mächtigen Impulse zum Bösen zurückzudrängen. „Der Geschmack streift doch immer nur die Oberfläche, und wo er gestaltend wirkt, sieht er auch nur auf Gefälligkeit der Oberfläche; worin er allem voraus ist, ist Feinheit, was ihm abgeht, ist Tiefe und Kraft. Ohne bewussten oder unbewussten Geschmack bleibt alles sittliche Handeln aus anderen Quellen hart, rauh und eckig; erst der Geschmack macht es gefällig und liebenswürdig, giebt ihm geschlossene Rundung, Zartheit, Lieblichkeit und Fülle, mit einem Worte, die Vollendung zum reinen schönen Menschentum.

Das ästhetische Moralprinzip ist unentbehrlich als Ornament am Rohbau eines ethischen Systems, aber ohne solchen festen Unterbau schwebt es haltlos in der Luft und führt zu gefährlichen Konsequenzen" (158).

Die Haltlosigkeit der Geschmacksmoral beruht vor allem auf ihrer ausschliesslichen Subjektivität: Chacun à son goût — dabei geht alle Allgemeingültigkeit des Sittlichen in die Brüche. Nun beruht aber das Wesen des Geschmacks in unbewusster Vernunft, welche von dem Wiedererkennen des unbewusst Vernünftigen in den vorgestellten Erscheinungen konsonierend berührt wird. Hiermit drängen die ästhetischen Moralprinzipien auf die Vernunft, als auf ihre unbewusste Quelle und den Grund ihrer relativen Objektivität, hin und weisen zu den rationalistischen Moralprinzipien, als zu ihrer Übersetzung ins Bewusste, hinüber. Bevor jedoch die letzteren betrachtet werden können, muss zunächst die Empfindungsgrundlage des sittlichen Urteils, d. h. das Gefühl, untersucht werden, insofern es als solches ins Bewusstsein tritt und dort als ein ethisch differentes Moment sich darstellt. Alle Geschmacksmoral ist in ihrem Grunde Gefühlsmoral oder ruht doch auf der letzteren, nur dass das Gefühl bei dem geringen Erregungsgrade unbewusst bleibt und dadurch den Schein der Unmittelbarkeit des ästhetischen Urteils hervorruft.

b) Die Gefühlsmoral.

Das Gefühl ist die letzte dem Bewusstsein direkt erreichbare Tiefe. Es ist das Bindeglied zwischen Vorstellung und Wille, da es an beiden Teil hat und aus einem Zusammenwirken beider Gebiete entspringt. Nur durch das Auftreten des Gefühls, als Symptoms einer lebendigen Reaktion der Triebe, wird das Wissen lebendig. Soll also die Idee des Sittlichen nicht totes Wissen bleiben, sondern sich durch den Willen verwirklichen, so muss das Gefühl in Mitleidenschaft gezogen werden. Das Gefühl ist somit das wichtigste psychologische Verwirklichungsmittel des Sittlichen, und daher kommt es, dass es von verschiedenen Religionen und Philosophen einseitig zum alleinigen Prinzip des Sittlichen erhoben ist.

α) Das moralische Gefühl, Selbstgefühl und Nachgefühl.

Seinen verhältnismässig reinsten Ausdruck hat dieser Gedanke in der schottischen Schule der Moralphilosophie, vor allem bei Hutcheson gefunden, der das moralische Gefühl für einen besonderen „Sinn" angesehen hat, welcher aller Reflexion vorausgeht. Im allgemeinen spielt das Gefühl als Quelle des Sittlichen eine grössere Rolle beim weiblichen als beim männlichen Geschlechte. Aber auch für dieses bildet das Gefühl den Unterbau der Sittlichkeit, aus dessen innerer Wärme sich stets von Neuem das sittliche Leben verjüngt. Die Pflege der Gefühlsmoral ist besonders in jenem Lebensalter unerlässlich, wo der Verstand noch nicht seine volle Reife und die Vernunft noch nicht die unbedingte Herrschaft über das Handeln erlangt hat, desgleichen bei Männern von mehr weiblicher Charakteranlage. Ein spezifisches moralisches Gefühl, wie die schottischen Moralisten meinten, giebt es freilich nicht. Das sogenannte „moralische Gefühl" ist vielmehr eine Summe spezifischer Gefühle von höherem oder geringerem sittlichen Wert und Einfluss. Daraus entsteht die Aufgabe, die wichtigsten dieser ethischen Gefühlsfaktoren einzeln in Betracht zu ziehen, um ihre Bedeutung und Tragweite festzustellen. —

Am ersten könnte noch das Selbstgefühl in moralischer Hinsicht als moralisches Gefühl betrachtet werden. Das moralische Selbstgefühl ist der Reflex der Sittlichkeit im Selbstbewusstsein. Auf der Ungestörtheit desselben beruht die sittliche Selbstschätzung und Selbstachtung. Das wohlthuende Gefühl der letzteren im Verein mit dem Streben, die sittliche Selbstachtung unbefleckt zu wahren, ist der sittliche Stolz. Die äussere Erscheinung des Stolzes aber ist die sittliche Würde. Der sittliche Stolz ist nicht mit Hochmut zu verwechseln, denn jener ist nicht, wie dieser, exklusiv, sondern duldet gern den gleichen Stolz auch an Anderen, ja, wird durch das siegreiche Vordringen des auch von ihm verfolgten Ideals in sich befestigt und gekräftigt. Er ist aber auch verschieden vom Ehrgefühl; denn dieses ist abhängig von der Schätzung Anderer und der daraus entspringenden Lust und Unlust, fällt sonach als Richtschnur des Handelns unter das egoistische Moralprinzip, indem es zugleich

autoritativ oder heteronom ist. Dagegen ist der Stolz durchaus autonom und nichtegoistisch, in seiner Selbstgenügsamkeit erhaben über das Haschen nach fremdem Beifall und die lauernde Angst vor dem Tadel, gefeit gegen die Eitelkeit und Empfindlichkeit des Ehrgefühls, ein Schild gegen die schwersten Verdächtigungen und Verunglimpfungen. Der Stolz ist schamhaft, aber seine Scham ist nicht eine solche vor Anderen, sondern vor sich selbst. Während die Scham vor Anderen, ebenso wie das Ehrgefühl, nur eine untergeordnete sittliche Bedeutung hat, nämlich als Surrogat und praktisches Erziehungsmittel des sittlichen Stolzes und der echten Schamhaftigkeit, ist diese untrennbares Zubehör des moralischen Selbstgefühls, dessen positive und negative Seite der sittliche Stolz und die sittliche Schamhaftigkeit darstellen. Moralisches Selbstgefühl aber setzt Unabhängigkeit voraus und ist daher bei Voranstellung der heteronomen Moralprinzipien unmöglich, weshalb die christliche Moral durchaus folgerichtig den sittlichen Stolz unter die Todsünden rechnet. Zwischen dem Standpunkte der philosophischen und der kirchlichen Ethik ist demnach auch keine Versöhnung möglich. „Die eine fordert den Stolz, in sittlicher Hinsicht auf eigenen Füssen zu stehen, die andere einen sich selbst entwürdigenden Sklavensinn, der nebenbei den Lakaienhochmut, Knecht dieses Herrn zu sein, nicht ausschliesst“ (179). Allein so wichtig das moralische Selbstgefühl für die autonome Ethik ist, Selbstzweck oder gar Endzweck des Individuallebens und der Erschaffung sittlicher Individuen kann es keinesfalls sein. Das moralische Selbstgefühl kann das sittliche Gefühl nicht erschöpfen, da es nach aussen kalt, gefühllos und ungemütlich erscheint. „Das nach innen gewandte sittliche Gefühl muss durch nach aussen gewandte sittliche Gefühle ergänzt werden. Die Konzentration muss in der Expansion des Gefühls, das sittliche Fühlen in, vor und für sich selber in dem gegen, vor und für Andere sein Gegengewicht finden, wenn es nicht in frostiger Engherzigkeit verschrumpfen und den höheren objektiven Zweck der sittlichen Gesinnung verfehlen soll“ (182). (Vgl. hierzu die Kritik des Prinzips der sittlichen Selbstschätzung bei Döring in den „Krit. Wanderungen“ 130 ff.) —

Ein gewisses Mass von moralischem Selbstgefühl besitzt

jeder Mensch, und zwar äussert sich dasselbe besonders nach dem wirklichen Vollbringen einer sittlich differenten Handlung im Nachgefühl, das sich nach einer sittlich guten Handlung als ein erhebendes und wohlthuendes, nach einer bösen Handlung als ein deprimierendes und peinliches Gefühl, d. h. als Reue, einstellt. Die sittliche Reue beruht auf einer Depression des sittlichen Selbstgefühls und beginnt stets mit sittlicher Scham, die auch für die ganze Dauer der Reue ihren wichtigsten Bestandteil bildet. Die theologische Ethik betrachtet die Reue als den Angelpunkt der Ethik. Sie behauptet geradezu, dass in der Tiefe der Reue der Wertmesser der menschlichen Sittlichkeit zu suchen sei. Sie vergisst dabei nicht bloss die sittliche Reue von der natürlichen charakterologischen und intellektuellen Reue zu sondern, womit sie gewöhnlich verbunden auftritt, und welche letzteren keinen sittlichen Wert besitzen, sondern sie fasst selbst den Einfluss der sittlichen Reue auf die künftige Besserung wesentlich nur im egoistischen Sinne auf, indem sie die Befriedigung des moralischen Gefühls als motivierendes Ziel für das Handeln aufstellt. Nun ist aber der Wunsch, ein Geschehen möchte ungeschehen sein, unter allen Umständen logisch widersinnig. Eine auf Reue gegründete Sittlichkeit läuft daher Gefahr, dass der Mensch, der zum Bewusstsein jenes Widersinnes erwacht ist, mit der Reue zugleich die Sittlichkeit überhaupt über Bord wirft. Auch erschüttert die Reue das sittliche Selbstvertrauen, den Glauben an die eigene sittliche Kraft und die Hoffnung auf den Sieg im Kampfe mit dem Bösen und vermindert damit die Wahrscheinlichkeit des künftigen Sieges. Allein das ist gerade die Absicht der theologischen Ethik. „Die Reue ist die Vorbereitung des Menschen für das Gängelband des Pfaffen; die allmähliche Aushöhlung und Vernichtung des sittlichen Selbstgefühls durch die Pein der künstlich genährten und aufgebauschten Reue ist der Präparandenkursus der armen Sünder-Seele zur dankbaren Empfänglichkeit für die durch die Kirche und ihre Sakramente vermittelte göttliche Gnade“ (193). Demnach ist die Reue überwiegend schädlich und das Streben nach ihrer Mässigung und Unterdrückung empfehlenswert im Interesse der Sittlichkeit. Nur da, wo noch gar kein Bewusstsein der sittlichen Aufgabe dämmert, im Falle der Verstocktheit, oder wo

es sich darum handelt, den trotzigen, überkühnen Eigenwillen durch Unterwerfung unter die Gebote eines milderen Sittengesetzes zu brechen, hat die Reue einen pädagogischen Wert; da leistet sie allerdings unschätzbare Dienste und darf deshalb von der ethischen Betrachtung nicht ausgeschlossen werden.

β) Das moralische Gegengefühl, der Geselligkeitstrieb und das Mitgefühl.

Das moralische Gefühl in Bezug auf Andere erscheint in seiner unmittelbarsten Gestalt als Gegengefühl, als Äusserung des Vergeltungtriebes, und zwar entweder in der Form der Rache oder der Dankbarkeit. Der Vergeltungstrieb äussert sich besonders in roheren Zeiten bei geringerer Macht der Reflexion und bei ungeordneten Zuständen der Strafrechtspflege, und noch heute fasst das Gefühl des Volkes die Strafrechtspflege des Staates wesentlich im Lichte der Vergeltung auf und sieht in der gerichtlichen Bestrafung eines Verbrechers vor allem eine Befriedigung seines Vergeltungstriebes. Allein trotzdem darf das Gegengefühl gegen die unsittliche Verletzung nicht, wie dies von Kant, Hegel und einem grossen Teile der Juristen geschieht, zur Grundlage der Strafrechtstheorie gemacht werden. Das Gegengefühl führt zu der praktischen Demonstration des Satzes „Was du nicht willst, dass dir geschicht, das thu auch keinem Andern nicht“, macht somit die egoistische Pseudomoral erst möglich und erfüllt dadurch einen hohen, indirekt der Sittlichkeit zu gute kommenden Zweck, dass es mittelbar eine Handhabe bietet, um vom Standpunkte der Selbstsucht aus die Selbstsucht zu bändigen und zu beherrschen. Es gebiert aus sich die strafende Gerechtigkeit, schafft in der Strafrechtspflege das wirksamste Präventivmittel gegen Vergehen und Missethaten und wird hierdurch zu einem kräftigeren Beförderer der äusseren Legalität des Handelns als alle Religionen und Moralsysteme zusammengenommen. In alledem offenbart es seine unbewusste Vernünftigkeit; darum darf auch nur dieser unbewusste Zweck des blinden Vergeltungsinstinktes als die eigentliche rationelle Begründung des Strafrechts betrachtet werden. Wir strafen nicht, weil gesündigt ist, sondern damit nicht gesündigt werde, wie schon Seneca und Grotius erkannt haben. Aber auch die Pflege

der Dankbarkeit ist in sittlicher Beziehung nicht unbedenklich. Sie darf aus höherem ethischen Gesichtspunkte nur mit grosser Vorsicht als thatbestimmendes Moment geduldet werden, falls keine wichtigeren Pflichten durch sie verletzt werden; ihre eigentliche Bedeutung aber beruht weniger in dem verstärkenden Impuls zu guten Handlungen als darin, dass sie bei der Feststellung der Rangordnung des Näher- oder Fernerstehens der Menschen unter einander mitzusprechen hat. —

Auf der Übergangsstufe von den egoistischen zu den sozialen und moralischen Instinkten befindet sich der Geselligkeitstrieb, durch dessen Aufstellung als wesentlicher Grundlage der Rechtsentwickelung Hugo Grotius einen ungeheuren Fortschritt über die bisherige Selbstsuchtsmoral gemacht hat. Denn damit ist ein wichtiges Element, mit dem die Eudämonisten immer rechnen, ohne es zu merken, als nicht vom Egoismus abhängig nachgewiesen. —

Auf dem Boden des geselligen Zusammenlebens erwächst vor allem das Mitgefühl, eine passive Reaktion auf passive Gefühle Anderer, die sich als Mitleid und Mitfreude äussert, so zwar, dass in der Regel diese beiden Gefühle im Mitgefühle nur in verschiedenen Stärkeverhältnissen gemischt sind. Das Mitgefühl bietet die Täuschung dar, dass wir gleichsam in fremder Seele fühlen und das Gefühl eines Anderen unmittelbar mitzuempfinden uns einbilden, während wir doch nur den Reflex desselben in unserer eigenen Seele empfinden. Diese Täuschung erleichtert nicht bloss die praktische Wirksamkeit des Mitgefühls, sondern bietet auch eine entschiedene Garantie gegen Aufstellung der Befriedigung des eigenen Mitgefühls als egoistischen Zwecks des wohlthätigen Handelns. Was speziell das Mitleid anbetrifft, so ist dasselbe aus Lust und Unlust gemischt. Die Lust im Mitleid ist teils Grausamkeitswollust, teils ästhetische Lust des Mitleides, beruhend auf Anempfindung. Daraus folgt, dass man gegen alles Mitleid, in dem Lustelemente erheblich ins Gewicht fallen, in moralischer Beziehung sehr auf seiner Hut sein muss. Nur dasjenige Mitleid, in welchem die Unlust, das Mit-Leiden das weitaus vorherrschende und bestimmende ist, kann zur Abänderung der Ursache drängen, d. h. moralische Triebfeder werden. Da indessen dieses niemals rein gefunden wird, so bedarf das

Mitleid der Oberaufsicht und Leitung durch andere Moralprinzipien. Auf dem Mitgefühl beruht das sogenannte „gute Herz“, weshalb man das Moralprinzip des Mitgefühls auch als dasjenige des guten Herzens bezeichnen könnte. „Es ist dies recht eigentlich das Moralprinzip der liebenswürdigen Schwäche, einer Bonhommie, über die man die Achseln zuckt, der Sittlichkeitsstandpunkt weibischer Männer und guter, aber unbedeutender Frauen ohne tieferen Fond.“ „Auf der anderen Seite aber ist es wesentlich das Mitgefühl, auf dem alle Weichheit, Milde, Liebenswürdigkeit und herzeröffnende Wärme im sittlichen Verkehr beruht, und ohne dessen die Eiskruste der Selbstsucht und des Stolzes schmelzende Temperatur auch des gerechtesten und edelsten Menschen Sittlichkeit etwas Herbes, Strenges und Starres behält. Es giebt selbst eine tiefe und heilige, aber stolz in sich verschlossene Art der Liebe, welche in der Regel das traurige Schicksal hat, einsam und unverstanden durch die Welt zu gehen, weil ihr die weiche und leicht ansprechende Empfänglichkeit für das Mitgefühl fehlt, weil ihr grosses und treues Herz so wenig vom „guten Herzen“ hat“ (223 f.). Wie das Mitgefühl den Charakter eines allerprimitivsten Instinktes hat, bei welchem sich naive Gutmütigkeit unmittelbar mit der naiven Ungeniertheit der Selbstsucht paart, so ist auch eine auf das Mitgefühl allein basierte Sittlichkeit als eine noch möglichst unschuldige anzusehen. Sie steht der selbstbewussten Sittlichkeit noch möglichst fern und entbehrt aller Garantien, durch welche die letztere zu dem Ideal menschlicher Sittlichkeit erhoben wird. Hiernach lautet das Endurteil über das Mitgefühl dahin, dass es unschätzbar als subsidiäre Triebfeder, dagegen völlig unzulänglich als allein bestimmendes Moralprinzip ist. Schopenhauers Versuch, es dafür auszugeben, ist daher auch vor der Kritik nicht haltbar, und Hartmanns eingehende Darlegung dieser Thatsache räumt gründlich mit der Überschätzung auf, welche das Mitleidsprinzip durch Schopenhauer erfahren hat. Nur als Reaktion gegen die einseitig rationalistische Moral Kants hat das Mitleidsprinzip eine gewisse historische Berechtigung, aber die dänische Akademie hatte Recht, dass sie eine so einseitig aufgefasste Grundlegung der Moral, wie die Schopenhauers ist, nicht prämiieren konnte.

γ) Die Pietät, die Treue, die Liebe und das Pflichtgefühl.

Während das Mitleid ein natürlicher Instinkt mit sittlich verwertbaren Folgen, aber ohne unmittelbare sittliche Beziehungen ist, ist die Pietät ein Gefühl in Bezug auf Andere, das wesentlich auf sittlichen Beziehungen beruht. Pietät nämlich ist die Achtung vor sittlicher Tüchtigkeit. Um wahrhaft sittlich zu sein, darf sich dieselbe nur auf Personen richten, aber sich niemals zur Anhänglichkeit an deren bewusste Ansichten, Meinungen, Gebote und moralische Forderungen verleiten lassen. In diesem rein persönlichen Sinne bildet die Pietät in Verbindung mit dem moralischen Selbstgefühl das schönste Band zwischen zwei Menschen, einen mächtigen Damm wider das Unrechtthun gegen ein durch Pietät geschütztes Haupt, eine wirksame Verstärkung jeden Antriebs zu guten, edlen und opferwilligen Thaten. Nur alleiniges Fundament der Moral kann die Pietät nicht sein, wofür sie von den Anhängern der Heteronomie erklärt ist. Denn es ist unzulässig, sittlich reife Menschen durch noch so verehrungswürdige Personen zu beeinflussen. —

Mit der Pietät verwandt ist die Treue. Sie ist ein vertrauenswürdiges Verhalten, d. h. ein solches, welches darum Vertrauen verdient und erweckt, weil es das geschenkte nicht täuscht, und beruht auf der Stätigkeit der Willensrichtung. Sie zeigt sich einerseits als Beständigkeit in Neigungen, Manieren und Gewohnheiten und andererseits als Anhänglichkeit an Personen, Institutionen, Sitten und Lokalitäten, welches beides sich im Konservatismus vereinigt. Nun hat aber die Treue gegen Unpersönliches nur dann eine sittliche Bedeutung, wenn sie sich nach dem Werte der Sache richtet, der entweder selbst ein sittlicher sein muss, oder doch den sittlichen Forderungen nicht zuwiderlaufen darf. Anderenfalls ist das schöne und edle Gefühl der Treue nur ein verwerfliches Mittel, um die heteronome Moral vergangener Zeit auch in der Gegenwart aufrecht zu erhalten, wo sie in ihrer Leugnung und Bekämpfung der autonomen Moral eine geradezu antimoralische Wirkung ausübt. Der Konservatismus ist das retardierende Element in der Weltenuhr; aber seine Bedeutung ist doch dem höheren Rechte der vorwärts drängenden Elemente gegenüber nur negativ, und die Gegenstände,

worauf sich die Anhänglichkeit richtet, bedürfen einer Kritik inbetreff ihres autonom sittlichen Wertes, deren Ausfall allein für die Unterstützung oder Bekämpfung des Anhänglichkeitsgefühls entscheidend sein kann. Eine besondere Form der Treue ist die Vertragstreue. Dieselbe fordert Selbstbeherrschung, um die Versuchungen zur Änderung der Willensrichtung zu überwinden. Diese Selbstbeherrschung gilt mit Recht als Forderung an einen sittlichen Menschen, und der Treubruch überall als unsittlich und verabscheuenswert. Auf der Vertragstreue beruht das ganze bürgerliche und öffentliche Leben, auf ihr das Verhältnis des Judentums und Christentums zur Gottheit. Aus dem Umstand, dass die Treue tief im germanischen Volkscharakter wurzelt, entspringt das Lehenswesen und die ganze politische Gestaltung des Mittelalters. Die germanische Art der Treue besteht in einer harmonischen Verschmelzung der Vertragstreue mit der persönlichen Anhänglichkeit, und diese persönliche Treue giebt erst ein Bild der schönsten Entfaltung, zu welcher die Charaktereigenschaft der Treue führen kann, ohne doch deren ethische Leistungsfähigkeit zu erschöpfen. —

Seinen intensivsten Gipfel, seinen umfassendsten Ausdruck und zugleich seine höchste Konzentration erreicht das moralische Gefühl inbezug auf Andere in der L i e b e. Die Liebe vereinigt in sich die Weichheit und Milde des Mitgefühls mit der Dauerhaftigkeit und Stärke der Treue, die Reinheit und Hoheit der Pietät mit der Wärme und Innigkeit des Mitgefühls und der Treue, sie teilt mit der Dankbarkeit die Erregbarkeit durch das Entgegenbringen des gleichen Gefühls und verschmilzt alle diese entgegengesetzten Elemente auf der Grundlage des Strebens nach Vereinigung, welche schon im Geselligkeitstriebe in elementarer Form sich darstellt. Die Liebe ist V e r e i n i g u n g s s e h n s u c h t und als solche eine Verneinung des Egoismus über die Sphäre des eigenen Selbst hinaus. „Indem man die ersehnte Vereinigung ideell antizipiert, erweitert man das eigene Selbst in dem Sinne, dass es das Ich der geliebten Person mit umfasst, sodass nun die Selbst-Sucht die Sucht des Anderen, die Selbst-Liebe die Liebe des Anderen in sich einschliesst“ (268). Die Liebe ist nicht mit dem Mitleid gleichzusetzen, wie S c h o p e n h a u e r es gethan hat. „Im Mitgefühl flackert das Alleinheitsgefühl der Wesen nur auf,

um rasch genug wieder im trüben Qualm des Egoismus zu ersticken; in der Liebe aber bricht es zur ruhigen, stetigen Flamme durch, die mit ihrer Glut das Leben erwärmt" (271). Das Mitgefühl ist passiv und receptiv, die Liebe aktiv und spontan, eine dauernde Gesinnung, eine beständige Willensrichtung, kein blosser Affekt, sondern ein Ethos, das sich unter Umständen zum überwältigenden Pathos steigert. Die Liebe ist aber auch weit früher als das Mitleid. Das zeigt sich schon an der Mutterliebe, die auch beim Menschen ein ursprünglicher Instinkt ist, der nicht erst aus dem Mitgefühl abgeleitet werden kann. Wie hier, so ist auch bei der Geschlechtsliebe der unbewusste Naturzweck das Bestimmende des unbewussten Identitätsgefühles, nur dass hier nicht das Kind, sondern das Individuum das Objekt des Gefühles bildet, mit Hilfe dessen die Zeugung vollzogen werden soll, und in welchem der Liebende die polarische Ergänzung seiner selbst zum menschlichen Gesammttypus erkennt. Geschlechtsliebe und Elternliebe im Verein schaffen das Liebesleben der Familie und rufen die Kindesliebe hervor. Auf dem Naturgrunde der Familie erwächst ferner die Geschwisterliebe, die jedoch, ebenso wie die Verwandtenliebe, auf die Mitwirkung der Freundschaft und anderweitiger sittlicher Grundlagen angewiesen ist, um das Niveau der allgemeinen Nächstenliebe erheblich zu übersteigen. Die Freundschaft entspringt aus bewusst geistigen Quellen und findet in der Gemeinsamkeit der Interessen das Band, welches sie als zarte Schlingpflanze an den Stamm der Achtung und des Vertrauens anknüpft. „Erst in der Freundschaft bethätigt sich der Mensch als für sich seiende Persönlichkeit, während er in der Geschlechts- und Mutterliebe noch als blindes Werkzeug einer unpersönlichen Macht wirkt, von der er gleichsam besessen ist. Deshalb ist es eine wahrhaft sittliche Forderung, dass sowohl die Geschlechtsliebe als die Elternliebe durch Freundschaft geadelt und vergeistigt werde" (283 f.). Aber daraus folgt nicht, dass die Freundschaft bloss in Zweckgemeinschaft besteht. Vielmehr je tiefer die Freundschaft ist, desto mehr treten die äusseren Umstände, wie Berufsgleichheit, welche die erste Anknüpfung zu ihr gegeben haben, und die bloss theoretischen Interessen zurück und dafür die praktischen Gemütsinteressen in den Vordergrund; eine innige Freundschaft kann

auch zwischen intellektuell wenig gebildeten, nicht aber zwischen gemütlosen oder gemütlich rohen Personen bestehen. (Vgl. „Ethische Studien“: 204—207.) Die Frage, ob das Ideal der Freundschaft zwischen Männern oder zwischen Personen entgegengesetzten Geschlechts mehr Aussichten zur Verwirklichung hat, muss in der Gegenwart zu Gunsten des letzteren Falls entschieden werden, vorausgesetzt, dass die betreffenden Personen in die als Ehe bezeichnete Wirtschafts- und Interessengemeinschaft eintreten. Was aber die Frage anbetrifft, ob das Weib überhaupt zur Freundschaft fähig sei, so ist das Weib seiner Natur nach darauf angewiesen, die Freundschaft im höchsten Sinne nur auf der Grundlage der geschlechtlichen Liebe zu verwirklichen und selbst die geringeren Grade der Freundschaft an die Naturbasis der Kindesliebe, Geschwisterliebe und Mutterliebe anzuknüpfen. Aber auch aus der Gleichheit des ethnologischen Ursprungs, sowie der Gattung, dem blossen Menschentum als solchen entnimmt die Liebe hinlängliche Impulse zur Entfaltung bei gegebener Gelegenheit und erstreckt sich weiter auf alle empfindenden Wesen, auf Tiere, wie auf Pflanzen, ja, selbst auf leblose Gegenstände. Der liebevolle Mensch fühlt den Pulsschlag der ganzen Natur in seinen Adern und fasst die Welt als eine wesentliche Einheit mit sich. Indem er das Selbst zum All ausdehnt, erweitert sich das Selbstgefühl zum Allgefühl, die Liebe zur Allliebe, und je weltumspannender das Gefühl sich entfaltet, desto mystischer, d. h. desto mehr seines eigenen Ursprungs und Wesens unbewusst, gestaltet sich dasselbe. Ein solches Überspringen der intellektuellen und physischen Schranken der Individuation ist vom Standpunkte des Pluralismus oder Individualismus nicht erklärlich. Es weist auf das alleine Wesen in allen Erscheinungen hin und lässt uns schon hier die Liebe als das Gefühl der unbewussten Identität erkennen, welche als unmittelbare Äusserung das Streben der Erweiterung des eigenen Selbst auf die Gegenstände der Liebe erzeugt. Indessen kann doch auch die Liebe für sich allein nicht als Moralprinzip genügen. Denn die Allliebe ist nicht nur selten zu finden, sie ist auch zu allgemein und unbestimmt, um für den bestimmten Fall des Handelns eine konzentrierte Energie in beschränkter Richtung entfalten zu können. Die individualisierte Liebe aber führt

bei ihrer das ganze Gefühlsleben absorbierenden Intensität unfehlbar zu Ungerechtigkeiten gegen ferner Stehende, wenn die Gerechtigkeit nicht durch andere Moralprinzipien geschützt wird, setzt also die letztere als ihr Fundament voraus, ohne welches sie sittlich haltlos wäre. —

Es giebt drei Stufen der Sittlichkeit: die erste, wo Neigung und Pflicht noch gar nicht in Konflikt gekommen sind, die unbewusste oder natürliche Sittlichkeit, die Unschuld; die zweite, wo sie sich feindlich gegenüberstehen, die bewusste reflektierte Moralität oder die Pflichtmässigkeit; die dritte, wo sie sich versöhnt haben und Hand in Hand mit einander gehen, die Übereinstimmung von Neigung und Pflicht, die Einheit unbewusster Sittlichkeit und bewusster Moralität, das wahrhaft Ethische, die Tugend. Die Tugend ist das Ideal der Sittlichkeit, das als solches freilich immer nur annähernd für partielle Willensrichtungen erreicht werden kann. Die bewusste Moralität des Pflichtmässigen ist das Mittel zu diesem Ziel und für Viele die letzte ihnen erreichbare Stufe der Sittlichkeit. Die Unschuld liefert das rohe Material ethisch verwertbarer Neigungen und stellt dieselben als bildsamen Stoff, als Hilfstruppen im Kampfe der Pflicht gegen die pflichtwidrigen Neigungen zur Verfügung. Aber die Pflicht könnte gar nicht psychologisch wirksam werden, wenn nicht zu ihr selbst eine Neigung oder ein Trieb vorhanden wäre, ein Umstand, den Kant übersehen hat, wenn er den ethischen Wert der Neigungen leugnet. Das moralische Gefühl, womit die Seele auf die Vorstellung des moralischen Gesetzes oder der Pflicht reagiert, ist das Pflichtgefühl. Als Gefühl, verpflichtet oder verbunden zu sein, ist das letztere die Anerkennung der Verbindlichkeit der moralischen Anforderungen, und diese Anerkennung ruht insofern auf unbewusstem Grunde, als sie in gefühlsmässiger Weise erfolgt. Die Folge derselben ist die Achtung vor dem als verbindlich anerkannten Gesetz. Ausser ihr aber erhält das Pflichtgefühl noch die Pflichttreue, d. h. die gefühlsmässige Anerkennung der dauernden Verbindlichkeit des Sittengesetzes, sowie die Pflichtliebe in sich.

Nun bringt zwar das Pflichtgefühl zu einem bestimmten Inhalt die gefühlsmässige Anerkennung der Verbindlichkeit hinzu, aber es hat in sich selbst nichts, was über den als ver-

bindlich anerkannten Inhalt entscheiden könnte. Das bloss formelle Pflichtgefühl ist völlig leer und wertlos. Die Entscheidung über seinen Inhalt aber kann nicht aus der heteronomen Pseudomoral genommen werden, denn diese gilt in der philosophischen Ethik als überwunden. Die Gründe für die Anerkennung der Verbindlichkeit eines bestimmten Inhalts können aber auch nicht in der Geschmacks- und Gefühlsmoral gefunden werden, denn diese können ihren Forderungen keine Verbindlichkeit verleihen und lassen es als Geschmacks- und Gefühlssache erscheinen, ob man sittlich oder unsittlich sein will. Eine unbedingt gesetzgebende Befugnis, worauf der Begriff der Autonomie beruht, ist lediglich in der Vernunft zu finden. Die Vernunft fordert absolut, dass alles vernünftig sei, und kehrt sich gegen alles Vernunftwidrige, um es entweder vernünftig zu machen, oder wenn das unmöglich ist, ihm das Sein zu rauben. In der That haben wir gesehen, dass schon in der Geschmacksmoral die unbewusste Vernunft den bestimmenden Faktor bildet. Und ebenso ist jeder einzelne Trieb, jedes Gefühl an und für sich schon unbewusst vernünftig, d. h. zweckmässigstes Mittel zu einem in der Ökonomie der Menschheitsentwickelung geforderten Zweck, und ist nur insofern ethisch wertvoll. Wird nun das unbewusst Vernünftige dieser Triebe und Gefühle ins Bewusstsein erhoben und als Massstab ihrer sittlichen Bedeutung und relativen Berechtigung unter einander erkannt, so wird damit das Moralprinzip der Vernunft für das Höhere der Geschmacksmoral und Gefühlsmoral erklärt, und die letztere geht in die Vernunftmoral, die Gesammtheit der rationalistischen Moralprinzipien, über.

d) Die Vernunftmoral.

α) Die praktische Vernunft.

Wie die Vernunft den Anspruch erhebt, dass im menschlichen Denken alles vernünftig zugehe und alles Vernunftwidrige ausgeschlossen bleibe, so erhebt sie den gleichen Anspruch auch für das menschliche Handeln. Indem sie diesen Anspruch aus des Menschen eigenstem Wesen heraus erhebt, so wird die dem Menschengeiste innewohnende Vernunft zum autonomen sittlichen Gesetzgeber. Dem kategorischen Imperativ auf theoretischem Ge-

biete entspricht somit der kategorische Imperativ auf praktischem Gebiete, der theoretischen die praktische Vernunft. Die praktische Vernunft ist nicht, wie Kant meint, mit dem reinen sittlichen Willen identisch und damit von der theoretischen Vernunft qualitativ verschieden. Denn zwischen Vernunft und Wille kann nicht Identität, sondern nur Vereinigung stattfinden, in dem Sinne, dass Vernunft in den Vorstellungsinhalt des Willens eingeht und die Richtung der Willensäusserung beherrscht. Ein besonderer Zweig des Willens, der infolge hiervon die Bekämpfung des Widervernünftigen und die Verwirklichung des Vernünftigen als bewusstes Ziel ergreift, heisst Vernunfttrieb, ohne dessen Vorhandensein Vernunft nicht auf den Willen motivierend wirken könnte. Aber der Vernunfttrieb ist nicht die praktische Vernunft, sondern eben nur das unentbehrliche Mittel, um die Vernunft auf theoretischem, wie auf praktischem Gebiete zur Geltung zu bringen, und ebenso notwendig für das Wirksamwerden der theoretischen wie der praktischen Vernunft. Der Vernunfttrieb ist der Exekutor der praktischen Vernunft, die selbst sowohl Gesetzgeber wie Richter ist. „Die Gesetze sind absolut gemeint, ihre Verbindlichkeit wird als unbedingt anerkannt; aber dies hindert nicht, dass die Exekution oft genug fruchtlos ausfällt und der Exekutor durch brutale Triebe überwältigt wird. Das Sollen ist, psychologisch genommen, selbst nur ein Wollen, nämlich das durch Vernunft motivierte, vernünftige Wollen des Vernunfttriebes; aber dieses Wollen wird als Sollen anerkannt, indem das Pflichtgefühl sich vor der unbedingten Verbindlichkeit desselben beugt. So erscheint der Inhalt des vernünftigen Willens in imperativer Form als mit einer Autorität des verbindlichen Gebietens bekleidet, ohne dass der ganze Prozess das Gebiet des inneren Seelenlebens, das Reich der Autonomie, verlässt“ (329).

Es ist „das unsterbliche Verdienst Kants um die Moral für alle Zeiten“, die Vernunft als höchsten Beurteilungsmassstab und unbedingten Gesetzgeber erkannt zu haben. Sein Fehler ist nur, der Apriorität zu Liebe die moralischen Gesetze für inhaltsleer und formal gehalten und durch diesen Formalismus seiner Moral jenen Charakter einer zopfigen Steifheit verliehen zu haben, der einen so scholastisch abstossenden Eindruck macht.

Die Vernunft ist ursprünglich ein blosses Formalprinzip und unfähig, einen Inhalt aus sich allein hervorzubringen. Sie bedarf, um fruchtbar zu werden, der Anwendung auf einen ihr gegebenen Stoff, der bei der allerersten Bethätigung der Vernunft etwas rein Unlogisches ist, im weiteren Verlaufe des Weltprozesses aber sich als ein durch Vernunft bereits bearbeitetes Unlogisches darstellt. Dieses Material nun der fortgesetzten Bethätigung und Anwendung der Vernunft ist für die praktische Vernunft die ganze vorgefundene Sachlage mit all ihrem unendlichen Reichtum empirischer Bestimmungen, die äussere Natur, in die der Mensch gestellt ist, die Charakteranlagen, welche er mitbringt, die Gesellschaftsbeziehungen, die sich auf der Naturgrundlage gebildet haben, u. s. w., was alles sich unter dem Namen „Natur" der praktischen Vernunft entgegenstellen lässt. Demnach handelt es sich für die letztere um das Hineinbilden der Vernunft in die Natur, welchem als Resultat ein Vernunftwerden der Natur entspricht, wie Schleiermacher das Moralprinzip der praktischen Vernunft gefasst hat. Erst hiermit ist diejenige Allgemeinheit und Objektivität erreicht, welche die Forderungen der Ethik dem subjektiven Belieben entrückt und die autonome Moral von dem Vorwurf entlastet, dass sie mit ihrer Betonung des subjektiven Ursprungs des Moralgesetzes das im Bewusstsein vorgefundene Pflichtgefühl zur Illusion herabsetze. Denn die Vernunft, als allgemeingültige und überall sich selbst gleiche, verbürgt, unbeschadet ihres Durchgangs durch die Subjektivität, die Allgemeingültigkeit und objektive Verbindlichkeit ihrer Forderungen. Freilich je reicher und umfassender der von der praktischen Vernunft aufgenommene Inhalt ist, desto unübersichtlicher und schwieriger wird ihr Geschäft. Daraus ergiebt sich die Notwendigkeit, gewisse abstrakte Partiallösungen ein für allemal vorweg zu nehmen, d. h. das vernünftige Verhalten für allgemein bestimmte Fälle in bestimmte Regeln, Maximen und Gesetze zu fassen. Wie wir vorher die Gestalten betrachtet haben, in denen das moralische Gefühl sich darstellt, so gilt es demnach auch bei der Untersuchung der Vernunftmoral die wichtigsten und konkreten Gestalten herauszuheben, in denen die praktische Vernunft und der Vernunfttrieb sich im Menschen darstellt.

β) Die Wahrheit, Freiheit und Gleichheit.

Das Nächstliegende ist, wie Wollaston es gethan hat, die theoretische Vernunft unmittelbar zur Grundlage der Moral zu machen und die Wahrheit, das Merkmal der theoretischen Vernünftigkeit des Denkens und Erkennens, ohne weiteres auf das Gebiet des praktischen Verhaltens zu übertragen. Das Moralprinzip der Wahrheit enthält in sich die Forderung der objektiven Vernünftigkeit unseres Handelns, ferner die Forderung, dass die Totalität aller sittlichen Gesetze mit der Totalität unserer theoretischen Erkenntnisse im Einklang stehen müsse, sowie endlich die Forderung der subjektiven Wahrhaftigkeit beim Handeln. Von diesen hat nur die letztgenannte Forderung eine gewisse selbständige Bedeutung, obschon sie freilich nicht im stande ist, ein allumfassendes und für sich allein genügendes Moralprinzip zu begründen. Die Lüge ist nicht, wie Kant meint, wegen der Verletzung der Menschenwürde des Lügenden verwerflich, sondern weil sie das Vertrauen zerstört, welches, ebenso wie die Treue, die Grundlage alles gesellschaftlichen Verkehrs, sowie des sittlichen Verhaltens der Menschen zu einander bildet. Nur in zwei Fällen ist die Lüge berechtigt, nämlich da, wo es sich unmissverständlich um einen Scherz handelt, und da, wo die Forderung, die Wahrheit zu sagen, unberechtigt, also der Glaube an ihre Erfüllung absurd wäre, d. h. als Scherzlüge und als Notwehrlüge. Die Notlüge dagegen, die sich ausschliesslich auf den Schaden stützt, der aus dem Wahrheitsagen für den Wahrhaftigen hervorgehen würde, ist vom sittlichen Standpunkte aus verwerflich. Wenn die Lüge im allgemeinen viel nachsichtiger beurteilt zu werden pflegt, als sie es verdient, so liegt das an der konventionellen Lügenhaftigkeit des gesellschaftlichen Verkehrs, dieser „künstlich organisierten Schmeichelei-Versicherungsanstalt auf Gegenseitigkeit“. Aber auch auf religiös-kirchlichem und politischem Gebiete, im Parlamentarismus, der Partei und der Tagespresse, macht sich die gleiche abstossende Verlogenheit unserer gegenwärtigen Zustände bemerkbar. Wie dort die Frauen, sind hier die Männer die Träger der Unwahrhaftigkeit. Zum Glück sind es Ursachen geschichtlicher, also auch vorübergehender Art, welche diese Verminderung der Wahrhaftigkeit auf allen

Gebieten des Lebens bewirkt haben. Der Hauptanteil an der Besserung dieser Zustände wird Aufgabe der Erziehung sein. Sofern aber ein unerschütterlicher Wahrheitssinn vor einem grossen Teile aller sittlichen Verirrungen schützt, ist das Moralprinzip der Wahrheit in seiner subjektiven Bedeutung der Wahrhaftigkeit ein mächtiges Fundament der Sittlichkeit. —

Der abstrakte, diskursive Charakter unseres Denkens bewirkt, dass gerade die abstraktesten und dürftigsten Formen der praktischen Vernunft sich dem menschlichen Bewusstsein zuerst aufdrängen. Von solcher Art sind die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, das letzte politische Resultat des platten Rationalismus der Aufklärungsperiode, die Prinzipien der französischen Revolution. Allein so berechtigt diese Rolle bei der unerträglichen und unreformierbaren Unvernunft der Zustände im damaligen Frankreich war, so unberechtigt ist die hohe Verehrung, welche diese Prinzipien zumal in den Kreisen der Liberalen noch jetzt besitzen. Denn Freiheit ist blosse Negation eines Zwanges und gewinnt erst eine inhaltliche Bedeutung durch die konkrete Bestimmtheit des Zwanges, den sie negiert. „Wer von Freiheit spricht, ohne genau anzugeben, auf welchen ganz bestimmten Zwang sich diese Negation beziehen soll, der redet ins Blaue und betäubt die Ohren der Hörer mit einem inhaltsleeren Wort, mit dem gar nichts anzufangen ist, und aus dem gar keine Konsequenzen — am allerwenigsten praktischer Art — zu ziehen sind“ (372). Da in dem Begriffe der Freiheit selbst keine Grenze für die Negation des Zwanges liegt, diese vielmehr von anderswoher entliehen werden muss, so kann der formelle Negationsbegriff der Freiheit in seiner abstrakten Gestalt nicht als Forderung der Vernunft angesehen werden. Die Entscheidung darüber, ob einer gewissen Art von Zwang und einem gewissen Grade desselben gegenüber die Freiheit oder die Unfreiheit vernünftiger Weise den Vorzug verdient, kann niemals aus dem Begriffe der Freiheit als solchem, sondern immer nur aus inhaltlichen Rücksichten entnommen werden. Nur auf religiösem Gebiete ist jede Art des Zwanges unter allen Umständen widersinnig. Auf politischem und sozialem Gebiet hingegen ist jede Form des Zwanges vernünftig, die den gegebenen Verhältnissen des Landes, des Volkes und seiner Geschichte entspricht und

durch zweckdienliche Organisation der geistigen und physischen Volkskraft zeitweilig die höchstmögliche Kulturentwickelung verbürgt, unvernünftig dagegen, was die letztere hemmt und einschränkt. In der geschichtlichen Entwickelung repräsentiert die Gegenwart das dynamische Gleichgewicht zwischen den Mächten einer nicht mehr vernünftigen Vergangenheit und einer noch nicht vernünftigen Zukunft. Gegen die Mächte der Vergangenheit mit ihren früher vernünftigen, aber mit der Zeit unvernünftig gewordenen Formen das Pathos der Freiheit zu kehren, ist vernünftig, aber nur darum, weil sie nicht mehr vernünftig sind, nicht wegen des formellen Begriffs der Freiheit. Vor allem aber ist gründlich mit der Utopie zu brechen, als ob allseitige Freiheit ein Zustand wäre, der sich unter den gegebenen Naturbedingungen überhaupt irgendwo in der Welt realisieren liesse. „Der ganze Kulturprozess der Menschheit besteht darin, dass der Einzelne vom Naturzwang immer freier wird dadurch, dass er sich immer grösserem Menschenzwang oder Civilisationszwang unterwirft. Die Herrschaft des Menschen über die Natur wächst beständig, aber nur auf Kosten seiner Freiheit gegen die übrige Menschheit, d. h. seine soziale (und politische) Freiheit vermindert sich nach Massgabe des Fortschrittes der Kultur, ja, sogar in der Verminderung dieser Freiheit besteht der Fortschritt der Kultur" (389). Hiernach kommt es darauf an, alle Menschen mit dem Bewusstsein zu durchdringen, dass nicht in dem Erringen der Freiheit, sondern in dem Einwilligen in eine vernünftige Unfreiheit ihre Aufgabe besteht. Nicht Freiheit vom Gesetz, sondern willige Unterordnung unter das Gesetz! Die Unfreiheit, soweit sie vernünftig ist, wird nicht als Zwang empfunden und gewährt im Bewusstsein der Notwendigkeit und in der willigen Fügung in das vernünftige Müssen dem Gefühl ganz dieselbe Befriedigung, wie die Freiheit. In diesem Sinne hat Hegel Recht, den Weltprozess als Fortschritt in der Freiheit zu bezeichnen.

Ist die Freiheit eine rein negative, so ist die Gleichheit eine zwar positive, aber gleichfalls bloss relative Bestimmung, sofern sie nur eine Beziehung zwischen den Verglichenen, aber nicht eine Eigenschaft aussagt, die jedes derselben an und für sich besässe. Die Gleichheit ist ebenfalls eine ganz abstrakte Relation,

aber sie hat doch insoweit einen rationellen Charakter, den die Freiheit nicht besitzt, als die Gleichheit einmal gegebener Vieler solange als das einfachere und rationellere erscheinen muss, wie die Ungleichheit nicht begründet ist. Demnach liegt das Unvernünftige nur in der Erhebung der Gleichheit zum allgemeingültigen Prinzip an Stelle der Bekämpfung der konkreten Ungleichheiten, sofern dieselben unvernünftig sind. Auch die „Gleichheit vor dem Gesetz“ ist nur dadurch gerechtfertigt, dass sie sachlich angemessen und vernunftgemäss ist und also nicht durch die gleiche Behandlung des Feingebildeten, Verzärtelten und des rohen Ackerknechtes dem ersteren die grösste Unbilligkeit zufügt. Hiernach besteht die Wahrheit der Gleichheitsidee nur darin, dass Ungleichheiten, die in früheren Geschichtsperioden vernünftig und kulturdienlich waren, mit der Zeit aber unvernünftig und kulturhemmend geworden sind, beseitigt werden müssen, um anderen Formen der Ungleichheit Platz zu machen.

γ) Die sittliche Freiheit.

Wie die äussere, d. h. soziale, kirchliche und politische Freiheit, so ist auch die innere oder psychologische Freiheit, die Unabhängigkeit des Willens von zwingenden Einflüssen innerer psychischer Faktoren, eine rein formale Negation, die ihren Inhalt erst durch die Beziehung auf den inneren Zwang erhält. Die innere Freiheit ist entweder theoretisch oder praktisch, je nachdem nur intellektuelle Funktionen mit Bewusstsein aktiv sind und die Interessen und Willensbeteiligungen, welche dasselbe beeinflussen, unbewusst bleiben, oder Wille und Intellekt Hand in Hand wirken. Die theoretische Freiheit ist ihrerseits entweder rationale oder ästhetische Freiheit, je nachdem ob die Freiheit von praktischen Interessen und Willenseinflüssen dem rationalen Denken oder dem ästhetischen Empfinden und Anschauen zu gute kommt. Sofern es Aufgabe des Denkens ist, theoretische Grundsätze für das sittliche Handeln aufzustellen, und Aufgabe des ästhetischen Urteilens, die Lücken der abstrakten moralischen Theorie durch unbewusst inspirierte Intuition zu füllen und dadurch der Anwendung der sittlichen Grundsätze den feineren, gefälligen Schliff zu geben, ist die theoretische Freiheit unentbehrliche Bedingung zur Entwickelung eines

höheren autonom-sittlichen Bewusstseins, eine Vorbereitungsstufe der sittlichen Freiheit. Die praktische Freiheit dagegen ist Ungebundenheit durch irgendwelche Grundsätze und Unbekümmertheit um alle Urteile des sittlichen Geschmacks, kann aber eben deshalb auch niemals sittliche Freiheit sein. Die sittliche Freiheit oder die praktische Freiheit als Moralprinzip ist kein einfacher Begriff, sondern dieser Ausdruck umfasst ein ganzes Bündel verschiedener negativer Relationen. Daraus ergiebt sich für die Ethik die Aufgabe, das verfitzte Knäuel zunächst erst einmal sauber zu entwirren, um das wertvolle Positive, was mit jener gemeinsamen Bezeichnung umfasst wird, klar herauszustellen.

Die sittliche Freiheit ist in erster Linie individuelle Selbstthätigkeit, d. h. Freiheit von dämonischem Besessensein. Auf ihr ruht ursprünglich, z. B. im älteren Hellenentum, der Begriff der Verantwortlichkeit ausschliesslich, woraus hervorgeht, dass ein stark ausgebildetes Verantwortlichkeitsgefühl recht wohl vereinbar ist mit einer entschiedenen Negation indeterministischer Freiheit. Erst später ist zur Selbstthätigkeit der Begriff der Zurechnungsfähigkeit ergänzend hinzugetreten, sodass hinfort die Selbstthätigkeit durch Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit mit aufgehoben wird. Diese Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit kann nun entweder objektiv oder subjektiv begründet sein: objektiv, wenn die That durch zufällige Umstände oder durch unverschuldeten Irrtum hervorgerufen war, subjektiv, wenn der Thäter sich in einem Gemüts- oder Geisteszustande befand, welcher den normalen Gang des Motivationsprozesses in solchen Punkten beeinträchtigte, die für die Entschliessung wesentlich waren. Die subjektive Zurechnungsfähigkeit ist demnach die Freiheit von pathologischen Störungen des normalen Prozesses der Genesis des Wollens. Dahin gehört z. B. das Irrsein besonders in der Form des moralischen Irrseins, ferner Somnambulismus und Schlaftrunkenheit, Rausch und Narkose, habituelles Laster, krankhafte Affekte und Leidenschaften.

Geht jedoch die Genesis des Wollens normaler Weise vor sich, so kann man zunächst von einer Freiheit von dem Zwange der unwillkürlich im Bewusstsein auftauchenden Wahrnehmungen und Vorstellungsreihen sprechen. Dies ist die bewusste

Aktivität der Vorstellungserzeugung, die im Schlafe ausser Funktion gesetzt ist, im wachen Zustande des vollen und ungetrübten Selbstbewusstseins jedoch vermittelst der Aufmerksamkeit den Vorstellungslauf beherrscht, den Gedankengang in bestimmte Bahnen zwängt, die Phantasie den höheren Zwecken dienstbar macht und die Abfolge der Vorstellungen gegen die Zerstreuung durch sich eindrängende Sinneswahrnehmungen schützt und behauptet. Der Zweck hierbei auf praktischem Gebiete ist, solche Vorstellungen zu erzeugen, welche als Motive zur Erregung bestimmter Triebe dienen können. Sofern diese Triebe sittlich sind, hat die bewusste Aktivität der Vorstellungserzeugung eine ethische Bedeutung als Vehikel für das Zustandekommen sittlicher Handlungen. In derselben Weise ist die Selbstbeherrschung, d. h. die Freiheit von dem unmittelbaren Willenszwang durch anschauliche, sinnlich wahrnehmbare Motive, Bedingung für die Sittlichkeit, vorausgesetzt, dass sie einem sittlichen Ziele dient. An und für sich dagegen ist sie weder ein ausschliesslich sittliches Phänomen, noch eine rein vernünftige oder auch nur rein menschliche Erscheinung, da es einerseits Sittlichkeit ohne Selbstbeherrschung und andererseits Selbstbeherrschung bei Verbrechen, Wahnsinnigen und Tieren giebt. Mangel an Selbstbeherrschung ermöglicht es einem einzelnen Triebe, sich in einseitiger Weise vorzudrängen und führt dadurch zu unsittlichen Handlungen. Demnach stellt sich die Verschuldung aus psychologischem Gesichtspunkt als eine fahrlässige Versäumnis der rechtzeitigen Erzeugung solcher Vorstellungen dar, welche entgegengesetzte Triebfedern zu motivieren geeignet und dadurch den zur unsittlichen Handlung führenden Trieb zu unterdrücken fähig gewesen wären. „Nicht der Besitz einer zum Bösen führenden Charakteranlage wird bestraft, sondern der Mangel an Selbstbeherrschung, welcher die böse Neigung zur That werden liess; nicht in der Beschaffenheit und Intensität der Triebe liegt die Verschuldung, sondern in der Versäumnis einer rechtzeitigen Unterdrückung derselben durch Hervorrufung entgegenwirkender Motive; nicht dafür wird der Mensch verantwortlich gemacht, dass er ein solcher ist, sondern dass er so handelt" (429). Die Strafe erscheint sonach als ein Denkzettel für den Bestraften und eine Warnung für den noch nicht Bestraften, welche dazu

dienen sollen, ihre Aufmerksamkeit zu schärfen und die Reaktion derselben für ähnliche Fälle zu präzisieren.

Eine weitere Form der Freiheit bei der normalen Genesis des Wollens ist die Selbstverleugnung, d. h. die Freiheit vom Zwang des Egoismus. So wenig sie alleiniger Inhalt der Ethik sein kann, so sehr ist sie doch, wie wir oben bereits gesehen haben, die unentbehrliche Grundlage einer positiven Sittlichkeit. Eine solche positive Sittlichkeit muss, um als echte Sittlichkeit gelten zu können, autonom sein, setzt also die Autonomie des Willens, d. h. die Freiheit des letzteren von dem Zwange durch eine äussere Autorität, voraus. Zur sittlichen Autonomie aber wird die Autonomie des Willens durch ihre Verbindung mit der Selbstverleugnung, die ihrerseits erst durch diese Verbindung mit einem positiven Gehalt von innerem sittlichen Wert erfüllt wird.

Wenn nun auf Grund der sittlichen Autonomie das Ethische in einem besonderen Falle sich geltend macht, so steht zu erwarten, dass es beim Auftauchen eines unsittlichen Begehrens in irgend einer Gestalt als Gegengewicht auftreten wird. Indessen giebt es eine Grenze der Verantwortlichkeit, wo die Selbstbeherrschung nicht mehr im stande ist, die unsittlichen Triebe zurückzudrängen. Für die Beurteilung Anderer ergiebt sich daraus die Forderung der Milde, aber auch der Vorsicht, des Aufgebens alles blinden Vertrauens. Für die Selbstbeurteilung ergiebt sich daraus, dass man im Falle eines Strauchelns künftig besser auf Posten sein muss, um nicht noch einmal überrumpelt zu werden. Kann doch Niemand a priori wissen, ob er die Maximalgrenze seiner Widerstandsfähigkeit erreicht, ob er wirklich alle Arten von Vorstellungen, die zu Gegenmotiven geeignet waren, hervorgerufen und die Wucht ihrer Vereinigung geltend gemacht hatte. Daher fällt auch die innere sittliche Verantwortlichkeit mit der äusseren (juridischen und gesellschaftlichen) keineswegs zusammen. Jene ruht auf dem Vorhandensein von psychologischen Hilfsmitteln, deren Anwendung eine Überwindung der Versuchung zum Bösen ermöglicht, und deren Nichtanwendung eine fahrlässige Verschuldung begründet; diese hingegen ruht auf der Selbsterhaltungspflicht des sozialen Organismus und der Zweckmässigkeit der Strafandrohung, um unsittlichen

Handlungen vorzubeugen. Eine letzte Art der Freiheit des Willens besteht endlich in der Unabhängigkeit des letzteren von dem Übergewichte der gefühlsmässigen Motive, die durch ein einseitiges Vordrängen leicht unvernünftig wirken, in der Herrschaft der Vernunft über die übrigen Seelenkräfte, d. h. der praktischen Vernünftigkeit. Die Selbstbeherrschung im Dienste der praktischen Vernunft verwertet die moralischen Gefühle und Triebe als Hilfsmittel zur Erregung eines sittlichen Willens. „Sie nimmt jene gleichsam als Vorspann und macht sie durch Vorhalten geeigneter Motive willig zum Ziehen; ein so erregter, autonom-sittlicher Wille bleibt stets unter der Leitung der Vernunft und ist frei von der Einseitigkeit, Rücksichtslosigkeit und Übertreibung, durch welche der von keiner Vernunft gezügelte, bloss durch sittliche Gefühle erregte Wille sich nur zu oft den beabsichtigten guten Erfolg verdirbt“ (445). In diesem Sinne ist die praktische Vernünftigkeit, wie Kant behauptet, die höchste Form, in welcher die Selbstbeherrschung im Dienste des Sittlichen zur Entscheidung gelangen kann.

δ) Das liberum arbitrium indifferentiae.

Alle bisher besprochenen Formen der inneren Freiheit bewegten sich auf dem Boden des Determinismus. Im Gegensatze hierzu soll das liberum arbitrium indifferentiae eine Freiheit vom Determinismus selbst, von der gesetzmässigen Determination des Willens durch die Beschaffenheit der Charakteranlagen und Motive sein. Diese indeterministische Willensfreiheit ist eine Illusion. Da der Wille nicht bloss von aussen durch die Umstände, sondern auch von innen durch die Beschaffenheit des Charakters bestimmt wird, so entsteht der Schein, als ob wir selbst die Motive erst zu solchen machten. Indessen thun wir dies doch nicht willkürlich, sondern nach der Notwendigkeit unserer charakterologischen Veranlagung, also nichts weniger als frei. Verstärkt wird dieser Schein noch dadurch, dass die Selbstbeherrschung uns ermöglicht, den von aussen gegebenen Vorstellungen andere selbstthätig erzeugte Motive entgegenzustellen, und dass uns diese Möglichkeit als unbegrenzt erscheint, obwohl sie es thatsächlich nicht ist. Dabei wird dann der motiverzeugende bewusste Wille als ein indeterministisch freier angesehen, der,

als der *eigentliche* freie Wille des Menschen, *hinter* seinen Trieben und Begehrungen stände und über diese nach seinem Belieben schaltete. Jedoch wird hierbei übersehen, dass der Wille der Selbstbeherrschung selbst erst eines Motivs bedarf, um aktuell zu werden, und dass dieses Motiv jenes dauernde Bewusstseinsziel ist, welches als Maxime das Handeln bestimmt und durch jede Bedrohung seiner Tendenzen reflektorisch ins Bewusstsein gerufen wird.

Gesetzt, die indeterministische Willensfreiheit wäre eine objektive Thatsache, so könnte doch die unmittelbare Aussage der inneren Erfahrung ihrer Natur nach dieselbe nicht verbürgen. Denn diese kann nur dahin lauten, dass sie sich einer Beschränkung der Willensfreiheit nicht *bewusst* ist, aber nicht, dass sie nicht *vorhanden* ist. Der Grund hierfür liegt in der *Unbewusstheit* des Motivationsprozesses; diese Unbewusstheit ist aber auch das wichtigste Hilfsmittel, wodurch die Selbsttäuschung einer indeterministischen Freiheit zu stande kommt. „Das Gefühl der Selbstthätigkeit beim Handeln ist überall ebenso instinktiv gegeben, wie das Selbstgefühl des Individuums überhaupt; das Wollen, der innere Repräsentant der That, erscheint zweifellos als ein selbstgesetztes. Auf der anderen Seite fehlt jedes Bewusstsein über die Art und Weise der Setzung des Wollens, und das eigentlich Setzende, der Charakter, bleibt noch weit mehr als der Motivationsprozess für die innere Selbstwahrnehmung auf ewig in die Nacht des Unbewussten versenkt. Was Wunder, wenn da das Selbstgefühl zu dem voreiligen Fehlschluss gelangt, dass das *selbstgesetzte* Wollen, dessen ursächliche Genesis sich dem Bewusstsein entzieht, ein *unmittelbar gesetztes*, d. h. ohne solche kausale Vermittelung gesetztes oder *freies* sei!“ (457).

Die indeterministische Willensfreiheit ist ferner keineswegs zur Erklärung gewisser psychologischer und ethischer Phänomene unentbehrlich. Dass die Verantwortlichkeit nicht auf ihr beruht, haben wir gesehen. Selbst der subjektive Schein der Unbegrenztheit der Verantwortlichung entspringt nur aus der apriorischen Ungewissheit über die Leistungsfähigkeit der Selbstbeherrschung und ist ausserdem keineswegs überall vorhanden. Aber auch die ethische Sinnesänderung und Wiedergeburt sind nur scheinbar

plötzliche Vorgänge und können nicht aus dem liberum arbitrium erklärt werden. Am wenigsten aber kann die letztere Annahme dazu benutzt werden, die Allgüte Gottes gegenüber der Sünde und den Übeln seiner Schöpfung aufrecht zu erhalten. Denn die Theorie des Sündenbockes, auf dessen Verantwortung alles Schlechte in der Welt kommen soll, vernichtet, um die Allgüte Gottes zu beweisen, die Allwissenheit und damit den Begriff der Gottheit. Die indeterministische Willensfreiheit steht aber auch im Widerspruche mit allgemein anerkannten Grundsätzen der Metaphysik. Denn diese beruht auf der Anerkennung eines gesetzmässigen Zusammenhanges irgendwelcher Art zwischen den vielen Momenten des Universums, mag derselbe nun als Kausalität, als Teleologie oder logische Notwendigkeit betrachtet werden; mit jeder dieser Formen aber ist die indeterministische Willensfreiheit unvereinbar. Die letztere ist endlich auch unvereinbar mit den Grundbedingungen des sittlichen Lebens und zerstört jede Möglichkeit einer sittlichen Bethätigung des Menschen. Denn die Selbstbeherrschung, ohne welche es keine Pflichtmässigkeit des Handelns und also auch keine Tugend giebt, beruht auf dem Hervorrufen von Motiven und der Determination des Willens durch diese. Alle Erziehung, aller Wechselverkehr des sittlichen Lebens, ja, selbst alle egoistische und heteronome Pseudomoral stützt sich auf das Vorhalten geeigneter Motive und die Erwartung, dass dieselben ihre determinierende Kraft nicht versagen werden. Wird diese Erwartung durch eine indeterministische Willensfreiheit in Frage gestellt, so fällt die Sittlichkeit, so giebt es auch keine Verantwortlichkeit, so bleibt dem Staate und der Gesellschaft nichts Anderes übrig, als alle mit einem liberum arbitrium behafteten Unglücklichen, ebenso wie die Wahnsinnigen, durch Einsperrung und Bewachung unschädlich zu machen.

ε) Die transcendentale Freiheit.

Eine besondere Form des Indeterminismus ist die sogenannte transcendentale Freiheit, d. h. die Unabhängigkeit der Beschaffenheit des Individualcharakters von der Bestimmtheit durch äussere Gründe, wie sie von Kant, Schelling und Schopenhauer behauptet ist. Die eindringende Kritik dieser

Annahme von Seiten Hartmanns hat den mystischen Glanz der transcendentalen Freiheit ein für alle Mal zerstört. Es ist unrichtig, dass Kant die Wirklichkeit einer solchen Freiheit bewiesen habe; er hat nur gezeigt, dass empirische Notwendigkeit und transcendentale Freiheit widerspruchslos nebeneinander hergehen könnten. Aber dies gilt höchstens auf dem Standpunkte des subjektiven Idealismus, der jedoch von Kant selbst weder sicher begründet, noch in konsequenter Weise durchgeführt ist, und schliesst ausserdem den Widerspruch ein, dass die Freiheit zwar ein Handeln sein, aber doch zugleich überzeitlich und unzeitlich sein soll. Wenn Schelling und Schopenhauer diesem Widerspruche dadurch entgehen, dass sie die Freiheit nicht als Funktion, sondern als ewige Beschaffenheit, nicht als operari, sondern als esse bestimmen, so machen sie damit aus der Freiheit etwas ganz Anderes, als Kant darunter verstanden hat, haben folglich auch kein Recht mehr, wie Schopenhauer es thut, die Freiheit als von Kant bewiesen anzusehen.

Die Schopenhauersche Trennung des Charakters in einen intelligibeln und empirischen, von denen dieser determiniert, jener dagegen frei sein soll, ist unhaltbar, weil der Charakter nur der Erscheinungswelt, aber nicht der Welt der subjektiven Erscheinungen oder Vorstellungen, sondern der objektiven Erscheinung angehört; in dieser aber herrscht das Kausalgesetz und giebt es keine Freiheit in indeterministischem Sinne. Vollends fruchtlos aber ist Schopenhauers Bemühung, den intelligibeln, der Kausalität entrückten und trotzdem individuellen Charakter als Träger des Gefühls der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit zu erweisen und die Schuld nicht in dem Operari, sondern in dem unveränderlichen Esse des Thäters zu suchen. Diese Annahme, welche die Möglichkeit einer sittlichen Besserung des Charakters leugnet, ist nicht bloss mit den Grundpostulaten des sittlichen Bewusstseins unvereinbar, sie schliesst auch zugleich den Widersinn der Causa sui in sich, sofern die Verantwortlichkeit doch nur darauf beruhen soll, dass der intelligible Charakter durch eine vorzeitliche freie That sich selbst gesetzt hat. Nun hat zwar die Causa sui des Spinoza ihren guten und unentbehrlichen Sinn, aber nur, wenn sie erstens nicht auf Individuen, sondern auf das Absolute, und zweitens

nicht auf den Inhalt oder die essentia, sondern bloss auf die Form oder existentia des Daseins bezogen wird. „Es giebt eine transcendentale, oder richtiger transcendente Freiheit des Willens zum Wollen, aber nicht des Individualwillens, sondern des einen Allwillens, und auch nicht eine Freiheit zur Bestimmung des Gegenstandes, Zieles oder Inhalts des Wollens, sondern nur zum Wollen in formeller Hinsicht. So verstanden, wird der Begriff der transcendenten Freiheit frei von allen Widersprüchen, welche ihm bei Kant, Schelling und Schopenhauer anhaften, und erweist sich als ein unentbehrlicher metaphysischer Begriff, der aber das Individuum unmittelbar gar nicht mehr berührt und deshalb auch ausser jeder Beziehung zur sittlichen Freiheit des Individuums steht" (483. Vgl. hierzu: „Neukant., Schop. u. Hegelianismus" 181—187.)

5) Die Ordnung, Rechtlichkeit, Gerechtigkeit und Billigkeit (Grundzüge der Rechtsphilosophie).

Eine vernünftige Unfreiheit und Ungleichheit ist von der Vernunft gefordert. Das Mass der Freiheit und Unfreiheit aber ist abhängig von der Art der Einordnung des Einzelnen unter die Nachbarelemente, wobei diejenigen Grade der Selbständigkeit und Unterordnung vernünftig sind, die sich einer vernünftigen Anordnung des Ganzen einfügen. „Die Ordnung ist vernünftig, indem sie die zwecklose Kraftvergeudung beschränkt, die Kräfte zu gemeinsamen Leistungen organisiert und die Konkurrenz auf bestimmte Gebiete konzentriert, auf denen sie noch immer hinreicht, um eine zweckmässige Auslese im Kampf ums Dasein herbeizuführen, aber gleichzeitig die konkurrierenden Kräfte zur gemeinsamen Förderung verwertet" (487). So ist sie die Bedingung, unter welcher die Freiheit eines Jeden mit der Freiheit aller Übrigen zusammen bestehen kann, wenn auch in eingeschränkter Gestalt; sie ist die Verwirklichung dessen, was die Freiheit erstrebt. Der Freiheitsdrang, der die Schranken der Ordnung überspringt; vernichtet sein eigenes Ziel und erreicht es nur, wenn er mit Ordnungssinn sich paart. Während das Moralprinzip der praktischen Vernunft bisher sich als ein rein formales darstellte, so ist in dem Begriffe der Ordnung die erste haltbare Form gefunden, in welcher die Vernunftmoral sich zu

einem bestimmten Prinzip herauskrystallisiert. Der Ordnungssinn ist die unmittelbarste Kundgebung der praktischen Vernunft im Willen. Aus der unbewussten Vernünftigkeit dieses „Sinnes“ entspringt die soziale Ordnung. Er ist die Grundlage aller wirtschaftlichen Tugenden, gleich wichtig für das Gebiet der Gefühle und Begehrungen, wie für das praktische Handeln. Mit dem Prinzip der Harmonie ist das der Ordnung insofern verwandt, als dasjenige, was rationalistisch betrachtet Ordnung genannt wird, sich in der sinnfälligen Erscheinung als Harmonie darstellt. Mit der Sitte berührt es sich insofern, als diese das objektiv gewordene Resultat der Bestrebungen des Ordnungssinnes, jenes die rationalistische Triebfeder der Entstehung und Bewahrung der Sitte bildet. Aber während das Moralprinzip der Ordnung sich in seinem Produkt als Prinzip erhält und für das Bewusstsein erkennbar bleibt, tritt das Prinzip der Sitte dem Individuum als ein seiner Entstehung noch unverständliches Produkt gegenüber, ist es heteronom, während jenes autonom ist. —

Die Voraussetzung dafür, dass der Einzelne die gegebene Ordnung innehält, ist die Anerkennung derselben durch alle Übrigen. Darum ist es für die Herstellung und den Fortbestand einer gesicherten Ordnung unerlässlich, jedem Einzelnen die Gewissheit zu gewähren, dass alle Übrigen die nämliche Ordnung als vernünftig anerkennen, und dies geschieht vermittelst der Satzung, die ihrerseits aus der Sitte hervorgeht. Durch die Anerkennung der Satzung von Seiten aller Glieder eines Gemeinwesens entsteht die Rechtsordnung. Diese setzt mithin den Staat voraus und ist nur im Staate möglich; ihr Wesen aber ist die vernünftige Ordnung des sozialen Lebens, definiert durch allgemein anerkannte Satzung. Nicht weil sie erzwingbar ist, ist die Rechtsordnung eben dieses, sondern weil und insofern sie als vernünftige und verbindliche Satzung allgemein anerkannt, festgestellt und veröffentlicht ist. Das Recht muss sich zwar auf die Macht stützen, um sich in einer Welt widerstrebender Interessen zu realisieren, kann aber nimmermehr auf der Macht beruhen. „Im Gegenteil ist es die ideale Bedeutung des Rechtes, welche auf die Dauer stets über die brutale rechtlose Gewalt triumphiert; es ist die siegreiche Macht der Idee und der Vernunft im Recht, welche bewirkt, dass die realen Gewalten

in ausreichendem Masse sich zu ihren Frohndiensten hergeben, um die widerrechtlichen Mächte der Wirklichkeit zu überwältigen. Nicht weil das Recht die Macht hat, ist es Recht, sondern weil es Recht ist, gewinnt es die Macht, wie wunderlich auch oft die Wege scheinen mögen, auf denen die Idee ihre Macht und Herrlichkeit offenbart" (502 f.).

Da nun alles objektive Recht, wie gesagt, ein Ausscheidungsprodukt der Sitte ist, so ist es ein historisches. Es giebt demgemäss auch kein Naturrecht. Das sogenannte Naturrecht ist ein Widerspruch gegen den Begriff des Rechtes. „Der Mensch, als vernünftiges Gesellschaftswesen, hat in sich von Natur einen Trieb zur Rechtsbildung, d. h. zur Schöpfung einer positiven Rechtsordnung; aber dieser Trieb wirkt wesentlich unbewusst, und in um so höherem Grade, auf je früheren Stufen man sein Wirken betrachtet, kann also in keiner Weise die Fiktion eines Naturrechts unterstützen. Die Fortbildung des Rechts bedarf eines idealen Leitsterns, aber dieser kann nicht in einem erdichteten Naturrecht gesucht werden, das von allen konkreten Grundlagen einer geschichtlich und ethnologisch gegebenen Basis abstrahiert, sondern nur in einer höheren Gestalt der praktischen Vernunft, als derjenigen, welche durch das Prinzip des Rechtes und der Gerechtigkeit dargestellt wird. Alle Versuche von Philosophen, ein abstraktes, für die ganze Menschheit gültiges Naturrecht zu konstruieren, sind deshalb nicht bloss wertlos und schief, sondern grundverkehrt und beruhen auf völliger Verkennung des Wesens der Rechtsordnung; sie sind genau so absurd, wie die Konstruktionen der besten Staatsverfassungen" (504 f.).

Der Begriff des Unrechts ist von dem des Rechtes abgeleitet, nicht umgekehrt, wie Schopenhauer behauptet. Unrecht ist jeder Verstoss gegen die Rechtsordnung, also jede Handlung, die in der Satzung verboten ist, und jede Unterlassung einer Handlung, die in der Satzung geboten ist. Und ebenso ist Pflicht die Befolgung der Rechtsordnung, also Vollziehung der gebotenen, Unterlassung der verbotenen Handlungen; beide sind Korrelatbegriffe und haben die positiven Grundlagen der Rechtsordnung zur Voraussetzung. Der objektiven Rechtsordnung entspricht subjektiv die Rechtlichkeit der Gesinnung oder der Rechtssinn. Auch dieser ist, wie der Ordnungssinn, ein Aus-

fluss des Vernunfttriebes, aber von weit konkreterer Art, weil er die vernünftige Ordnung des Zusammenlebens in dem positiven Inhalt der allgemein anerkannten Satzung findet. Nur ein aus Rechtlichkeit der Gesinnung entsprungenes Handeln kann rechtlich heissen und hat einen autonom sittlichen Wert. Wie Rechtlichkeit ein Prädikat des praktischen Handelns, so ist Gerechtigkeit ein Prädikat der richterlichen Entscheidung und gleichfalls ein Ausfluss des Rechtssinnes. Negativ besteht die Gerechtigkeit des Richters in der Entscheidung ohne Ansehen der Person, ohne Furcht und Vorliebe; positiv betrachtet, besteht sie in dem Ziehen der logischen Konsequenzen aus der allgemeinen Rechtsordnung als Obersatz und dem besonderen gegebenen Fall als Untersatz. „Die Gerechtigkeit ist also strenge an das gegebene Gesetz gebunden, sie darf nur de lege lata, niemals de lege ferenda urteilen. Hierin wie in der Unvollkommenheit aller Menschensatzung liegt aber schon die Kritik der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit: beide haben ihren Wert nur, weil und insofern sie vernünftig sind, und müssen doch wegen ihrer natürlichen Unvollkommenheit sich stellenweise als unvernünftig herausstellen. Das summum ius wird zur summa iniuria oder nach unserer Terminologie: die Gerechtigkeit wird um so unvernünftiger und unbilliger, je strenger sie ist, d. h. je gewissenhafter sie sich an den Wortlaut der rechtsordnenden Satzung hält. Damit ist zugleich die Unzulänglichkeit dieses Prinzips und seine Ergänzungsbedürftigkeit durch höhere Formen der praktischen Vernunft ausgesprochen" (516 f.). —

Diese Ergänzung findet das Prinzip der Gerechtigkeit in demjenigen der Billigkeit. Die Billigkeit ist das genetische Prinzip des Rechtes, indem das objektive Recht die subjektive Vernunftbethätigung voraussetzt. „Das Rechtsgefühl, losgelöst von der ihm begrifflich unentbehrlichen Beziehung auf die objektive Rechtsordnung und lediglich auf die Vernünftigkeit des subjektiven Ermessens gestellt, ist Billigkeitsgefühl; das Billigkeitsgefühl, gestützt auf die Übereinstimmung des subjektiv für vernünftig Gehaltenen mit dem objektiv in der Rechtsordnung für vernünftig Erklärten, ist das Rechtsgefühl" (535 f.). Die Rechtspflege kann das vikarierende Eintreten der Billigkeit an Stelle des Rechtes nicht entbehren, und dadurch, dass die Billigkeit

den Fehler wieder gut macht, wie er durch die Entscheidung de lege lata bewirkt ist, wird der Satz summum ius summa iniuria gemildert und aufgehoben. Daher die allgemeine Einführung der Berücksichtigung mildernder Umstände in die modernen Rechtsordnungen, daher die Anerkennung einer höchsten Instanz der Billigkeit über allen Rechtsinstanzen, der Gnadeninstanz des Fürsten, Oberrichters oder Präsidenten. Auch die Billigkeit ist, ebenso wie die Gerechtigkeit, eine Entscheidung ohne Ansehen der Person, aber da sie nicht de lege lata, sondern de lege ferenda urteilt, so ist sie nicht, wie jene, an die von der Rechtsordnung festgesetzten Ungleichheiten gebunden, sondern nur an diejenigen, welche die Vernunft im gegebenen Falle als berücksichtigenswert anerkennen muss. Die Billigkeit nimmt von allen für den Gegenstand der Entscheidung unwesentlichen Eigenschaften der Personen Abstand, damit die für den Streitfall wesentlichen Qualitäten derselben ungestört zur Geltung gelangen und zur rein sachlichen und vernünftigen Entscheidung führen. Sie fordert z. B. für gebildete und ehrliebende Stände das Vorrecht einer strengen Ahndung von Beleidigungen, deren gerichtliche Verfolgung für die niederen Stände kaum einen Sinn hat.

In den Ausführungen über die Prinzipien der Rechtlichkeit, Gerechtigkeit und Billigkeit sind zugleich die Grundlinien der Hartmannschen Rechtsphilosophie vorgezeichnet. Da alles Recht als solches positiv ist und eine historisch gewordene Rechtsordnung voraussetzt, so ist eine fruchtbringende Rechtsphilosophie nur als eine im philosophischen Geiste gehaltene kritische Rechtsgeschichte möglich, welche am Schluss im Hinblick auf die künftighin zu bewältigenden staatlichen, sozialen und kirchlichen Probleme Vorschläge und Wünsche für die Zukunft als kritisches Ergebnis der gesammten bisherigen Rechtsentwickelung formuliert. (Vgl. hierzu die Abhandlung über „Die Grundbegriffe der Rechtsphilosophie“ in den „Phil. Fragen der Gegenwart“ 206—243, sowie über „Prinzip und Zukunft des Völkerrechts“ in den Ges. Stud. u. Aufs. 121—146.) —

Nun kann aber auch die Billigkeit noch nicht die höchste und letzte Gestalt der praktischen Vernunft sein, weil auch in ihr die positive Äusserung der Vernunft noch instinktiv, d. h.

sich ihrer Genesis und vernünftigen Begründung unbewusst ist. Es handelt sich also im Weiteren darum, das genetische Prinzip der Billigkeit zu suchen, das zugleich dasjenige des Rechtes und folglich, da Rechtlichkeit, Gerechtigkeit und Billigkeit die konkrete autonome Erfüllung des allgemeinen Postulates einer vernünftigen Ordnung bilden und den Hauptteil der Vernunftmoral ausmachen, die Quelle der Vernunftmoral überhaupt darstellt. Dies Prinzip kann nur die allgemeinste Form für das Praktischwerden der Vernunft, d. h. für die Anwendung derselben auf die Realität sein, die als solche zugleich das Unlogische ist. Die Form der Anwendung des Logischen auf das Unlogische oder der Entäusserung der Idee an die Realität aber ist der Zweck.

η) Der Zweck.

Auch schon den vorher besprochenen Moralprinzipien lag unbewusst das Prinzip des Zwecks zu Grunde. So ergaben sich die Gefühlsmoralprinzipien daraus, dass der Zweck sich unmittelbar in der instinktiven Willensreaktion, d. h. als innere psychologische Erscheinung darstellt; so entstanden die ästhetischen Moralprinzipien, indem der Zweck in der Reaktion des instinktiven Urteils auf die Anschauung der gegebenen Verhältnisse hervortrat. Indessen erst in der Vernunftmoral offenbart sich das Vernünftige immer deutlicher als der wesentliche Kern des Sittlichen, um schliesslich die Einsicht hervorzutreiben, dass der Zweck es ist, der, als allgemeine Form der praktischen Bethätigung der Vernunft, den tiefinnersten Sinn der Gefühls-, Geschmacks- und der noch halb unbewussten Vernunftmoral, ja, auch der Pseudomoral bildet, sofern sie einen propädeutischen Wert für die Sittlichkeit besitzt.

Nicht jeder Zweck hat sittliche Bedeutung, sondern nur ein selbstgesetzter Zweck von höherer Ordnung als der Individualzweck des fraglichen Subjektes. Individualzwecke sind an und für sich sittlich indifferent; sie erhalten nur dadurch eine sittliche Bedeutung, wenn sie als notwendige Mittel zu Zwecken höherer Ordnung verstanden werden. Daraus folgt, dass das Individuum nicht, wie Kant behauptet, Selbstzweck, also die Summe der Individualleben Endzweck der Schöpfung sein kann, weil anderenfalls das egoistische Prinzip das höchste denkbare

Prinzip der praktischen Philosophie und echte Moral unmöglich sein würde. „Alles kommt für die Ethik darauf an, einzusehen, dass der Mensch **nicht** Selbstzweck, sondern nur ein relativer Mittelzweck im universalen teleologischen Organismus der Welt, d. h. dass er schlechterdings nur Mittel ist und gerade nur insoweit sich als Zweck betrachten darf, dass seine Tauglichkeit und Tüchtigkeit als **Mittel** aufrecht erhalten oder erhöht wird. So ist jeder Mensch bis zu einem gewissen Grade allerdings Zweck, aber doch nur Zweck, um Mittel sein zu können, d. h. das Gegenteil von Selbstzweck. Jeder muss sich als Mittel für Andere setzen und darf sich nicht scheuen, Andere als Mittel für sich zu brauchen: alles in den Grenzen, wie diese Relationen für die Förderung der objektiven Zwecke notwendig und erspriesslich sind“ (550). Es ist **Hegels** Verdienst, durch seine grossartige Auffassung der Teleologie als kosmischer Entwickelung durch die Triebkraft einer immanenten objektiven Vernunft die Einseitigkeit der Kantischen Auffassung des Moralprinzips des Zweckes überwunden und dieses zu seiner Wahrheit entfaltet zu haben.

Der historische Hauptvertreter des Moralprinzips des Zweckes ist der **Jesuitismus**. Nicht sein Grundsatz, dass der Zweck das Mittel heiligt, ist das Falsche an ihm, sondern seine einseitige Bestimmung des Zweckes ist es, welche die Empörung des sittlichen Bewusstseins gegen ihn herausfordert. Denn sein Zweck ist die Weltherrschaft der jesuitisch organisierten katholischen Kirche, d. h. die moralische Heteronomie, die im Jesuitismus ihre letzten folgerichtigen Konsequenzen gezogen hat. Im übrigen jedoch ist der Grundsatz, dass der Zweck die Mittel heiligt, nur eine unvollkommene Umschreibung des teleologischen Moralprinzips, da sittlich eben nur eine Handlung ist, die auf dem Grunde einer sittlichen Gesinnung als Mittel zu einem sittlich wertvollen Zwecke dient; sittlich wertvoll aber wird ein Zweck nur dadurch, dass er ein Glied in dem objektiven Reich der Zwecke bildet, d. h. dass er Mittel zum absoluten Zweck ist. Freilich ist auch nicht jedes Mittel, wenn es nur dem Zwecke dient, durch den letzteren ohne Rücksicht auf seine sittlichen Nebenwirkungen sittlich gerechtfertigt, sondern nur ein solches, bei welchem auch die Totalität seiner Folgen sich widerspruchslos in das objektive Reich der Zwecke eingliedert.

Weil das Reich der Zwecke sich in eine grosse Menge von Teilzwecken gliedert und die verschiedenen Individuen für die Förderung verschiedener solcher Teilzwecke verschieden veranlagt sind, darum müssen sie auch in erster Reihe die Erfüllung derjenigen Teilzwecke im Auge behalten, worauf sie durch ihre Veranlagung hingewiesen sind. Die Entscheidung aller möglichen Pflichtenkollisionen kann für keine zwei Menschen die gleiche sein, weil es keine zwei Menschen giebt, die nach Charakter, Lebensstellung u. s. w. einander gleich sind. Nur das teleologische Moralprinzip vermag der Mannigfaltigkeit der individuellen Äusserungsweisen des Sittlichen gerecht zu werden, ohne dessen prinzipielle Einheit zu zerstören, indem es jene Mannigfaltigkeit als logisch notwendige Konsequenz des Sittlichen nachweist. Nur das Moralprinzip des Zweckes ist aber auch zugleich im stande, den Widerspruch zwischen der Wandelbarkeit der abstrakten Einzelpflichten, sowie ihres Wertverhältnisses im Laufe der Zeit und der objektiven Allgemeingültigkeit und unbedingten Verbindlichkeit des Sittlichen zu lösen. „Das Konstante in der Ethik ist nur der absolute Zweck, die Mittelzwecke aber, durch welche derselbe erreicht wird, müssen auf verschiedenen Stufen des Entwickelungsprozesses in demselben Grade gleich, ähnlich oder verschieden sein, als die Umstände und Verhältnisse, auf deren Basis der absolute Zweck zu fördern ist, gleich, ähnlich oder verschieden sind. Die Summe der sittlichen Forderungen oder die „Moral“ einer bestimmten Periode ist demnach, ebenso wie das „Recht“ einer Periode, keine rein logische, sondern eine historische Kategorie, d. h. ein Stück angewandter Logik, oder, inhaltlich bestimmt: die Summe der Mittel in ihrem gegenwärtigen Wertverhältnis, welche unter den in dieser Entwickelungsphase gegebenen Umständen die wirksamsten, also teleologisch geforderten zu dem konstanten absoluten Zweck sind“ (572).

Freilich hat auch das Moralprinzip des Zweckes, für sich allein genommen, seine Schattenseiten, und zwar in der Leichtigkeit seines Missbrauches. Am nächsten liegt hier die Verwechselung egoistischer Zwecke mit Zwecken höherer Ordnung, die selbst nur ein besonderer Fall der Verkennung der Rangordnung der Partialzwecke unter einander ist. Diese letztere aber beruht auf der abstrakten Einseitigkeit des diskursiven bewussten

Denkens, welches das relative Gewicht der Partialzwecke im Verhältnis zu einander verkennt oder fälscht, weil es deren teleologische Bedeutung nicht genügend würdigt. Nur durch die adäquate Widerspiegelung des objektiven Reichs der Zwecke im Bewusstsein kann das vollkommene Verständnis für die teleologische Rangordnung aller Glieder jenes Reichs gewonnen und dadurch die abstrakte Einseitigkeit des diskursiven Denkens überwunden werden. Demnach handelt es sich für die Sittlichkeit nur um die eine Aufgabe, die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken des Bewusstseins zu machen, eine Aufgabestellung, die sowohl die bewusste Erkenntnis der objektiven Zwecke des Unbewussten als auch ihre Bezweckung, d. h. ihre Aufnahme in den Inhalt des Individualwillens, einschliesst. Die sittliche Aufgabe im höchsten Sinne gefasst, schliesst sonach eine spekulative Aufgabe in sich, ist also in diesem Sinne nur dem Philosophen lösbar. Hieraus folgt, dass alle Moral wesentlich abhängig ist von der theoretischen Weltanschauung, welche den Einzelnen oder das Volk beherrscht, insbesondere von den Ansichten über die objektiven Zwecke, welche der Thätigkeit der Menschheit gesteckt sind. „Eine Weltanschauung, welche jeden objektiven Zweck leugnet, durchschneidet damit die tiefste Wurzel der Moral, übergiebt die autonom sittlichen Triebfedern einem langsamen, aber sicheren Zernagungs- und Zersetzungsprozess und lässt nach Beendigung dieses Prozesses nur die egoistische Pseudomoral als Surrogat der Sittlichkeit übrig, welche ihrerseits zum Bankerott des Egoismus führt“ (579 f.).

Die richtige Erkenntnis der objektiven Zwecke kann nur an der Hand der Erfahrung durch Induktion gewonnen werden. Wie diese ein Produkt aus drei Faktoren ist, der Empirie, dem spekulativen Denken und der kritischen Reflexion des Bewusstseins, so wird je nach Umständen und Veranlagung der sie ausübenden Individuen der eine oder der andere unter diesen Faktoren die übrigen überwiegen können, und dieses Überwiegen wird sich auch im Charakter der teleologischen Moral geltend machen. „Das Übergewicht der Empirie ist das Passendste für die Masse der Unberufenen, die dem Ganzen am besten dienen, wenn sie ihren engsten Pflichtenkreis treu und sorgsam erfüllen. Die

positiv-schöpferische und die negativ-kritische Form hingegen kommen bei jener Minderzahl in Betracht, auf deren Schultern die Kulturentwickelung und das geistige Leben der Nationen ruht." So hat Platon recht, dass die Philosophen es sind, welche die Welt regieren: „man muss nur unter dem Regieren der Welt etwas Höheres als die gewöhnliche Instandhaltung der Staatsmaschinerie verstehen und das Philosoph-sein nicht nach der akademischen Stellung oder der Zahl der verfassten Bände abstrakt philosophischer Untersuchungen bemessen. Wer nicht Philosoph ist, der lässt eben die Welt auf dem Fleck, wo er sie gefunden, als er zum Fürsten- oder Ministeramt berufen wurde, und nur der philosophische Geist ist im stande, ihrem Fortschritt die Direktive zu geben durch einen Impuls, der sie in bestimmter Richtung vorwärts bringt. In diesem Sinne wird der Weltprozess wirklich von Philosophen und nur von solchen regiert, gleichviel ob sie Pinsel, Meissel, Taktstock, Feder oder Schwert führen" (583 f.).

Der Induktion gemäss schreitet die Erkenntnis der objektiven Zwecke vom Näheren zum Ferneren fort, nicht umgekehrt. Das für uns Fernste aber ist der absolute Zweck; über ihn muss daher auch verhältnismässig die grösste Unklarheit herrschen. Allein dadurch wird doch die relative Zuverlässigkeit unserer Erkenntnis der uns nächsten und näheren Ziele nicht erschüttert. „Nur dass es einen absoluten Zweck geben müsse, nicht aber worin dieser bestehe, muss in unserer Überzeugung feststehen" (585). Diese Überzeugung aber wird uns aufgenötigt durch die induktive Erkenntnis relativer Zwecke einerseits und die logische Reflexion andererseits, dass die relativen Zwecke unmöglich wären ohne einen absoluten Zweck, wovon sie abhängen. Alle Zwecke sind Individualzwecke einer bestimmten Individualitätsstufe. Alle Individualzwecke einer jeden Individualitätsstufe aber werden zum aufgehobenen Moment in der nächsthöheren Stufe. Folglich müssen alle relativen Zwecke in der Welt aufgehobenes Moment in einem höchsten Individualzweck, d. h. in dem Zweck des Universums, als des absoluten Individuums, werden.

So führt die Auffassung der Welt im Sinne der Relativität des Individualitätsbegriffes dazu, auch die Sittlichkeit als ein bloss Relatives anzusehen. Denn sittlich kann, wie

gesagt, immer nur die Hingabe an Individualzwecke höherer Ordnung genannt werden, sofern das betreffende Individuum sich auf einer Bewusstseinsstufe befindet, welche von Sittlichkeit zu reden gestattet. Es kann also etwas für ein Individuum niederer Ordnung sittlich sein, was für ein Individuum höherer Ordnung, worin es als dienendes Glied existiert, blosser Egoismus ist. „Wie im leiblichen Organismus die Gesundheit darin besteht, dass überall die Individualzwecke niederer Ordnung von denen höherer Ordnung beherrscht werden und sich keine egoistische Auflehnung gegen letztere zu Schulden kommen lassen, so besteht im sozialen Organismus die Sittlichkeit in dem gleichen Zustande normaler teleologischer Verhältnisse unter den verschiedenen sozialen Individualitätsstufen. Sittlichkeit ist Gesundheit des sozialen Organismus, Gesundheit ist durchgängig sittliches Verhalten der den leiblichen Organismus konstituierenden Individuen verschiedener Ordnungen. Gesundheit und Sittlichkeit entspringen aus dem Übergewicht des Korrelationsgesetzes über das Selbsterhaltungsgesetz; Korrelation im Sinne des Darwinistischen Korrelationsgesetzes bedeutet aber zweckvolle organische Eingliederung des Einzelnen in den Rahmen eines grösseren Ganzen, d. h. *teleologische* Gesetzmässigkeit“ (586 f.). —

Mit dem Moralprinzip des Zweckes ist der denkbar höchste und umfassendste Standpunkt im Bereiche der subjektiven Moralprinzipien erklommen. Wir wissen jetzt, *dass der Fortschritt im sittlichen Bewusstsein von dem Fortschritt in der Erkenntnis der objektiven Zwecke des Weltprozesses abhängt* und dass in der (unbewusst) zwecksetzenden Thätigkeit der Individualseele das absolute Subjekt als das unbewusst Logische selbst sich bethätigt. So treibt das teleologische Moralprinzip nach zwei Seiten aus der Sphäre der Subjektivität und der subjektiven Moralprinzipien hinaus, und zwar vorwärts zu den objektiven, rückwärts zu den absoluten Moralprinzipien.

5. Die Ziele der Sittlichkeit.

Die Darstellung der egoistischen Pseudomoral hatte die Unmöglichkeit erwiesen, das Subjekt als Selbstzweck und die

Selbstförderung als Lebenszweck hinzustellen, sie hatte mit dem Bankerott des Egoismus geendet und nur die Alternative offen gelassen, das Leben fortzuwerfen oder es objektiven Zwecken zu widmen. Die Durchwanderung der subjektiven Moralprinzipien hat gezeigt, dass für den Fall der Existenz von objektiven Zwecken hinreichende subjektive Triebfedern in der menschlichen Seele vorhanden sind, um jene Zwecke durchzuführen. Nunmehr handelt es sich um den Inhalt der objektiven Zwecke, d. h. die objektiven Moralprinzipien oder die Ziele der Sittlichkeit.

a) Der Sozialeudämonismus.

Nachdem der Mensch die Förderung des eigenen Glückes als verkehrt gestelltes Ziel erkannt hat, liegt es ihm zunächst nahe, es mit der Förderung fremden Glückes zu versuchen. Dabei kann es sich vernünftiger Weise nicht um die Erreichung eines positiven Glückseligkeitszustandes Anderer handeln, sondern nur um die Hebung des ohnehin gegebenen eudämonologischen Niveaus durch Linderung der Leiden und Bereitung positiver Freuden ohne den Anspruch, jenes Niveau dauernd über den Nullpunkt zu erheben. In dieser Fassung ist das sozial-eudämonistische Moralprinzip oder das Moralprinzip des Gesammtwohles, wie Hartmann es bezeichnet, logisch unanfechtbar. Es ist auch ein echtes Moralprinzip, obwohl es eudämonistisch ist und obwohl es bei den meisten seiner Vertreter, wie Helvetius, Holbach, Bentham und J. St. Mill, in Verbindung mit der egoistischen Pseudomoral auftritt. Denn „die individual-eudämonistischen Moralprinzipien gehören nicht darum zur Pseudomoral, weil sie irgend Jemandes Wohl anstreben, sondern nur weil sie das eigene Wohl anstreben, nicht darum, weil sie eudämonistisch, sondern weil sie individual-eudämonistisch oder egoistisch sind. Das sozial-eudämonistische Moralprinzip kann also keineswegs deshalb zur Pseudomoral geworfen werden, weil es eudämonistisch ist, sondern es erweist sich gerade dadurch als ein echtes Moralprinzip, dass es sozial-eudämonistisch, d. h. nichtegoistisch ist und sich im Konfliktsfalle als antiegoistisch herausstellt“ (598). Dabei schliesst die Selbstverleugnung die Pflicht der Rechtsbehauptung

keineswegs aus und erwachsen etwaige schädliche Folgen nicht aus der Selbstverleugnung, sondern nur aus Pflichtversäumnissen, die man sich unter dem Vorwande der Selbstverleugnung zu Schulden kommen lässt.

Die Förderung fremden Wohles verlangt eine möglichste Steigerung fremder Glückseligkeit. Folglich wird das Handeln so einzurichten sein, dass die Summe der fremden Glückseligkeitssteigerung ein Maximum erreicht. Das Postulat, ein Maximum von Glückseligkeit zu verbürgen, wird aber für den Gesetzgeber zu dem Postulat, das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Zahl zum Strebensziel zu machen, wie dies auch Bentham ausgesprochen hat. Da nun, wie ebenfalls von Bentham dargelegt ist, die Summe der Glückseligkeit zweier Individuen weit mehr gefördert wird, wenn das Gut dem weniger Besitzenden zuerteilt wird, so ergiebt sich daraus die Unsittlichkeit der heutigen Eigentumsverteilung. Denn in ihr ist das Kapital als solches werbend, führt mithin seinem Besitzer beständig neue Güter zu, die thatsächlich der Arbeit der Besitzlosen entstammen und doch dem Genusse der letzteren entzogen sind. Das sozial-eudämonistische Prinzip verlangt sonach als sittliche Forderung die Aufhebung des Privateigentums am Kapital und die Überführung alles Kapitals in Gesellschaftseigentum, d. h. mit anderen Worten: die Sozialdemokratie ist die naturnotwendige Konsequenz und die Enthüllung des innersten Kernes des sozial-eudämonistischen Prinzips. Denkt man sich das sozialdemokratische Programm realisiert und alles Kapitaleigentum auf die moralische Person des Staates übertragen, so vermindert sich naturgemäss mit Lähmung des Wetteifers bei der Ausbildung auch die Geschicklichkeit und Leistungsfähigkeit der Arbeiter, mit dem Sinken des Geschmacks auch das Bedürfnis nach wertvolleren Leistungen auf allen Gebieten, mit dem Verfall von Wissenschaft und Kunst die befruchtende Kraft der höheren Geisteskultur auf die technischen Grundlagen der Civilisation, mit dem auf den Komfort gelegten Gewicht die sittliche Statthaftigkeit jeder ausserhalb dieser Aufgabe stehenden produktiven Thätigkeit. Aus dem Zusammenwirken aller dieser Faktoren ergiebt sich eine zunehmende Erniedrigung des Kulturniveaus, bis die Menschheit schliesslich auf der Stufe vollkommener

Bestialität wieder angelangt ist, womit dann freilich auch zugleich das Ideal der Freiheit und Gleichheit in möglichst vollkommener Weise realisiert wäre.

In der That kann das grösste Mass von Glückseligkeit der Menschheit nur in der Rückkehr zum Ausgangspunkte ihrer Entwickelung, d. h. zum Stande der Tierheit, liegen, wie dies schon von Rousseau ausgeführt ist. Rousseau irrte nur darin, sich diesen bestialischen Naturzustand als eine liebliche und friedliche Idylle mit positiver Glückseligkeit auszumalen, anstatt in der rohen Bedürfnislosigkeit, dem viehischen Stumpfsinn und Leichtsinn desselben bloss die Bedingungen eines möglichst geringen Überschusses der Unlust über die Lust zu erblicken. Da taucht die Frage auf, ob es denn bei einer so traurigen Perspektive nicht besser wäre, der Menschheit diese Wahrheit zu verhüllen, sie in freundliche Täuschung darüber einzulullen und die Sicherstellung des Zieles lediglich einer Kaste von Eingeweihten zu übertragen. Wer die höchste Glückseligkeit der grössten Zahl für das allein massgebende Moralprinzip ansieht, muss zweifellos neben der Beförderung der Verdummung und Vertierung die Beförderung der beglückenden Illusionen als die höchste sittliche Pflicht, die Verbreitung der Aufklärung dagegen als das schwerste Verbrechen gegen die Sittlichkeit betrachten, er muss im Interesse des Menschheitsglückes wünschen, das Volk durch Vorspiegelung illusorischer Zukunftsglückseligkeit bei guter Laune und willig zum Gehorsam zu erhalten. Da aber dergleichen Vorspiegelungen nach der Realisierung des sozialdemokratischen Zukunftsstaates nur noch aus dem transcendenten Gebiete genommen werden können, so muss er bestrebt sein, die Herrschaft der Wissenden durch religiöse Illusionen zu stützen. Dieses Ziel aber, dem die Sozialdemokratie konsequenter Weise zusteuert, ist kein anderes als der Jesuitismus. Seine Mission ist die Beherrschung der Menschheit zum Zweck ihrer Beglückung und die Beglückung der Menschheit durch Aufrechterhaltung der Illusionen des Glaubens. „Indem die Sozialdemokratie die Verwirklichung des sozial-eudämonistischen Prinzips noch auf dem Boden einer optimistischen Illusion sucht, schlägt sie in etwas um, was sie gar nicht sein will, in Jesuitismus, und dieser erst bietet die volle und ganze Verwirklichung des Prinzips, indem

nicht mehr er in Illusionen befangen ist, sondern die Illusionen zu Werkzeugen für die Realisierung seiner Aufgabe frei spielend herabsetzt" (649).

b) Der Evolutionismus.

Zwischen dem sozial-eudämonistischen Moralprinzip und der Kultur besteht ein grundsätzlicher Widerstreit, der uns vor die Alternative stellt: entweder Beförderung des Glückes auf Kosten der Kulturentwickelung oder Beförderung der Kulturentwickelung auf Kosten der menschlichen Glückseligkeit. Damit enthüllt sich die Kulturentwickelung als eine ganz selbständige Forderung des sittlichen Bewusstseins, die nur irrtümlicher Weise als teleologisch begründet durch das Streben nach dem Gesammtwohl erschien, solange jener Widerstreit noch nicht erkannt war, und das evolutionistische Moralprinzip oder das Moralprinzip der Kulturentwickelung offenbart sich als das Höhere des Gesammtwohls, wonach die sittliche Bedeutung alles Einzelnen bestimmt werden muss. Von Leibniz zuerst erfasst, von Lessing und Herder fortgebildet, von Kant und Fichte im ausgesprochenen Gegensatze gegen allen Eudämonismus zum Prinzip erhoben, um dann von Schelling und Hegel nach allen Richtungen durchgearbeitet zu werden, hat das Prinzip der Entwickelung durch Darwins Begründung einer organischen Entwickelungstheorie eine mächtige Unterstützung erhalten und sich einen festen Platz im allgemeinen Zeitbewusstsein errungen. Da nach Erreichung des menschlichen Typus die Entwickelung auf Erden aufgehört hat, Fortschritt in der äusseren Organisation zu sein, und Kulturgeschichte werden musste, so bildet für uns die Steigerung der Kultur das einzige Entwickelungsziel, dem wir unsere Kräfte widmen können, wenn wir mitthätig am kosmischen Entwickelungsprozesse teilnehmen wollen. Zu dieser Teilnahme aber werden wir genötigt, wenn das sittliche Streben darin besteht, die objektiven oder unbewussten Zwecke des Weltprozesses zu Zwecken des Bewusstseins zu machen.

Besteht nun der Zweck alles sittlichen Handelns in der Förderung der Kulturentwickelung, so kann die Sittlichkeit nicht wieder Endzweck der Kulturentwickelung sein. Gewiss, wenn Individuation und Prozess einmal gegeben sind, so muss bei den

auf genügender Bewusstseinshöhe befindlichen Individuen auch Sittlichkeit gefordert werden; „aber es heisst die Forderung der Sittlichkeit von der Bedingung, unter der sie allein einen Sinn hat, loslösen und die so haltlos in der Luft schwebende rückwärts zur Grundlage dessen umkrämpeln, worauf sie selbst erst ruhen kann, wenn man die Individuation und den Prozess durch die Erzielung von Sittlichkeit rechtfertigen will." „Die Behauptung, dass die Welt dazu da sei, um sich in ihr sittlich zu betragen, steht logisch genommen auf gleicher Stufe mit der Behauptung, dass ein Ball darum gegeben werde, damit die Gäste Frack und weisse Binde anlegen können und sich der Ballordnung gemäss benehmen" (661. Vgl. hierzu den Abschnitt über „Ethik und Persönlichkeit" in den „Eth. Studien" 214—227.) Welchem Endzweck aber die Kulturentwickelung als Mittel dient, ist eine Frage, deren Beantwortung die Annahme selbst ganz unberührt lässt, dass die Mitwirkung an der Kulturentwickelung die praktisch allein in Angriff zu nehmende Aufgabe des sittlichen Verhaltens bildet. Für das letztere genügt es, wie gesagt, dass überhaupt ein objektiver Zweck des Weltprozesses anerkannt wird, woraus folgt, dass weder der Materialismus, noch der subjektive Idealismus, noch der Skeptizismus im stande sind, eine echte, autonome Moral zu begründen. Freilich ist die Annahme einer objektiven Teleologie nicht absolut gewiss und kann es ihrer Natur nach niemals werden; aber dieser Mangel an absoluter Gewissheit kann das evolutionistische Moralprinzip ebensowenig erschüttern, wie die Ungewissheit über den Endzweck der Kulturentwickelung.

Was nun die Mittel anbetrifft, wodurch sich der Kulturfortschritt in Natur- und Kulturgeschichte vollzieht, so ist es, wie wir bereits in der Naturphilosophie gesehen haben, die Auslese des Vorgeschrittensten und Tüchtigsten, vermittelst welcher es der Idee gelingt, ihre von innen heraus erzeugten Fortschritte zu konservieren und zu steigern. Alle Sittlichkeit ist somit in höchster Instanz Kulturkampf, d. h. Ringen um die Erhaltung und Steigerung der Kultur. Dabei pflegen die Mittel dieser Steigerung um so unlusterregender zu wirken, je kräftiger sie den Kulturfortschritt befördern. Dies gilt nicht bloss vom Kriege, sondern auch von der Sklaverei, der Leibeigenschaft und

Lohnknechtschaft. Bei aller Einbusse, die sie der Menschheit in eudämonologischer Hinsicht bereiten, sind diese letzteren doch unerlässlich, um jene begünstigte Minderheit zu ermöglichen, deren der Kulturfortschritt als Träger braucht, aber auch um die Menschheit als Ganzes zu einer immer rationelleren Arbeitsteilung und zu immer vollkommeneren Organisationsformen für die geteilte Arbeit zu erziehen. Alle Kultur hat, solange es eine Geschichte giebt, auf Minoritäten geruht, und wird, solange die Geschichte dauern wird, auf Minoritäten ruhen. Nur indem die Kultur der begünstigten Minderheiten wächst, wird auch der Kulturzustand der Masse gehoben, welcher aus sich selbst heraus einer Steigerung unfähig ist. „Die begünstigten Minoritäten aufheben, heisst den Träger und die Triebkraft der Kultur vernichten, und die Masse, von der Quelle ihrer Kultur losgelöst, auf den Konsum der ihr früher aus dieser Quelle zugeflossenen Kultur anweisen, d. h. sie der Barbarei überliefern“ (634). Hiernach bestimmt sich auch das Urteil über das individuelle Eigentum. Seine positive kulturgeschichtliche Bedeutung besteht darin, dass es das wesentlichste Medium der sozialen Ungleichheit ist. Das Eigentum aufheben, hiesse daher die Kultur vernichten. Aus demselben Grunde sind auch die Forderungen der Aufhebung des Zinses und des Erbrechts verwerflich, weil dieselben zu den wichtigsten Beweggründen für erhöhte Anspannung der Leistungsfähigkeit gehören und dadurch der Steigerung des Kulturprozesses dienen.

Neben dem Eigentum ist die Ehe einer der Grundpfeiler der Gesellschaft. Aus eudämonologischem Gesichtspunkte ist ihr Wert, wie wir dieses schon in der Axiologie gesehen haben, ein sehr zweifelhafter. Ihre Rechtfertigung kann sie auch gar nicht aus dem Wohle der bestehenden Generation, sondern nur aus demjenigen der künftigen erhalten, nämlich durch die Rücksicht auf die Heranbildung der letzteren unter möglichst günstigen sittlichen Bedingungen. Es ist daher nur folgerichtig, wenn die Vertreter des sozial-eudämonistischen Moralprinzips den Ersatz der Ehe durch die freie Liebe und die staatliche Kindererziehung fordern. Indessen ist diese Forderung nur mit der Ansicht des eudämonologischen Optimismus, aber nicht mit derjenigen des eudämonologischen Pessimismus vereinbar. Denn das sozial-

eudämonistische Prinzip kann keine Entschuldigung für die Grausamkeit bieten, dass man Geschöpfe gegen ihren Willen dem Frieden des Nichtseins entreisst, um sie zu einem Leben mit überwiegender Unlust zu verurteilen. Sobald es sich mit dem Pessimismus verbindet, verlangt das sozialeudämonistische Prinzip die möglichst weite Verbreitung der Kinderlosigkeit, wie diese auch z. B. von Mainländer gefordert wird. Diese letztere Forderung aber wird viel leichter als durch Virginität und Skopzentum durch die künstliche Vorbeugung der Folgen des Geschlechtsgenusses verwirklicht. Eine solche Verhütung dieser Folgen ist nun aber, wenn sie, wie dies von Seiten gewisser medizinischer Ausläufer der Ricardo-Malthusschen Übervölkerungstheorie geschieht, als allgemeine Forderung aufgestellt wird, im höchsten Grade unsittlich, zwar nicht aus dem Gesichtspunkte des sozial-eudämonistischen, wohl aber aus demjenigen des evolutionistischen Moralprinzips, „weil die von ihr empfohlene Vergeudung von Keimen die Zahl der konkurrenzfähigen Individuen und dadurch die Intensität des Kampfes ums Dasein vermindert, d. h. das Triebwerk des Kulturfortschrittes hemmt“ (691 f.).

So erschüttert das sozial-eudämonistische Prinzip die ganze kulturgeschichtliche Stellung des weiblichen Geschlechtes, indem es ihm seinen bisher als selbstverständlich betrachteten Beruf als einen sittlich nicht zu rechtfertigenden erscheinen lässt. Dieser Beruf aber ist, Kinder zu gebären und zu erziehen. Was heute als Frauenfrage erörtert wird, ist zunächst nicht dieses, sondern Jungfernfrage, da es sich darum handelt, die von der Heirat ausgeschlossenen Jungfern in wirtschaftlicher Hinsicht zu emanzipieren und in das System der modernen Arbeitsteilung einzugliedern. Über die „Jungfernfrage“ hat sich Hartmann eingehend in den „Tagesfragen“ (99—132) ausgesprochen und als Mittel zu ihrer Lösung nicht eine gesteigerte Erwerbsthätigkeit der gebildeten Jungfern, sondern eine progressive Junggesellensteuer vorgeschlagen. Für die Frauen hingegen giebt es nur eine Frage, das ist die Kinderfrage, die in erster Reihe Gebärfrage ist. Bedenkt man nun, einen wie mächtigen Bundesgenossen das sozial-eudämonistische Moralprinzip an der natürlichen Hinneigung der Frauen zur Gefühlsmoral, sowie vor allem an ihrem Egoismus findet, dann erscheint die Gefahr eines allgemeinen

„Gebärstrikes" des weiblichen Geschlechts keineswegs ausgeschlossen und damit die ganze Zukunft eines Volkes oder einer Race, d. h. die Kultur selbst, in Frage gestellt.

Unter diesem Gesichtspunkte erscheint die Kulturmission des weiblichen Geschlechtes zugleich als die vornehmste ethische Aufgabe desselben. „Der **Mutterschoss** der Menschheitsreserve im Kulturkampf ist das Weib. Während der **Kampfplatz** des Mannes das Schlachtfeld und die Werkstatt der Hand und des Gedankens ist, schlägt das Weib die Schlachten des Lebens im Wochenbett und in der Kinderstube, und man kann nicht sagen, dass ihm dabei die leichtere Arbeit zugefallen sei. Denn es ist in gewisser Hinsicht schwerer, Widerwärtigkeiten, die an einen herankommen, geduldig zu ertragen, als Gefahren und Leiden mutig entgegen zu gehen" (696 f.). Es fehlt aber noch viel, dass der indirekte Anteil des weiblichen Geschlechts an der Kulturentwickelung der Menschheit in seiner wahren Bedeutung allgemein gewürdigt wäre. Vor allem gilt es, dem weiblichen Geschlechte selbst ein klares und sicheres Bewusstsein für sittliche Aufgaben beizubringen, durch eine rationellere Erziehung der Mädchen zu verhüten, dass die höchste ihrer sittlichen Aufgaben ihnen in ein sittlich bedenkliches Licht gerückt wird und den heranwachsenden Mädchen klar zu machen, „dass ihr Beruf, wie er durch ihr Geschlecht vorgezeichnet ist, nur in der Stellung als Gattin und Mutter sich erfüllen lässt, dass er in nichts Anderem besteht, als in dem Gebären und Erziehen von Kindern, dass die tüchtigste und am höchsten zu ehrende Frau diejenige ist, welche der Menschheit die grösste Zahl besterzogener Kinder geschenkt hat, und dass alle sogenannte Berufsbildung der Mädchen nur einen traurigen Notbehelf für diejenigen bildet, welche das Unglück gehabt haben, ihren wahren Beruf zu verfehlen" (699). „Die Mädchen sollen lernen, dass die Ehe kein Paradies und die Mutterschaft keine Zuckerlecke ist, damit sie aufhören, sich aus eudämonistischen Illusionen zum Eintritt in die Ehe zu drängen; sie sollen lernen, dass, gerade w e i l dem so ist, des Weibes Verdienst und sittliche Hoheit darin liegt, opferwillig und opferfreudig den Beruf seines Geschlechtes zu erfüllen" (700). In dieser Beziehung verspricht sich Hartmann einen günstigen Einfluss von der Hebung des Patriotismus und Nationalgefühls

durch die Erziehung, einer Erweckung des geschichtlichen Sinnes, Durchtränkung mit historischer Weltanschauung und mit der Begeisterung für das Moralprinzip der Entwickelung, und zwar indem die Kulturgeschichte als ästhetische Kulturgeschichte oder Entwickelungsgeschichte der Ideale der Menschheit zur Grundlage des Mädchenunterrichts in den oberen Klassen gemacht wird.

Damit berühren wir bereits die Frage der Kindererziehung überhaupt. Der Eudämonismus verlangt eine möglichste Verlängerung des Kindheitsglückes, der Evolutionismus hingegen die fortschreitende Zerstörung dieses Glückes durch die anspannende Vorbereitung zum Kulturkampf. Hier gilt es nun, einen Ausgleich dieses Widerstreites zu erstreben, um den möglichsten Grad der Ausbildung des Geistes mit der Frische des letzteren und der Gesundheit des Körpers in Übereinstimmung zu bringen und dadurch den schädlichen Folgen jener Anspannung vorzubeugen. Wie die Überbürdung der Knaben mit dem Lernstoff ohne Schädigung, vielmehr unter Beförderung ihrer allgemeinen Bildung abzustellen sei, hat Hartmann in seiner Schrift „Zur Reform des höheren Schulwesens“ dargelegt und die Ausführungen dieser Schrift durch eine Reihe von Aufsätzen über den gleichen Gegenstand in den „Modernen Problemen“: „Die Überbürdung der Schuljugend“; „Die preussische Schulreform von 1882“; „Der Streit um die Organisation der höheren Schulen“ (2. Aufl. 157—193), sowie den „Tagesfragen“: „Die preussische Schulreform von 1892“; „Der deutsche Unterricht im Gymnasium“ (165—185) und der Schrift „Zur Zeitgeschichte“: „Das heutige Gymnasium“ (153—163) ergänzt und erweitert. Was aber die Frage der Mädchenerziehung anbetrifft, so bekämpft Hartmann vor allem die auf blendenden Schein berechnete Halbbildung der Mädchen, die Emanzipationsbestrebungen, die auf eine abstrakte Gleichstellung der beiden Geschlechter abzielen, sowie überhaupt alles, was geeignet ist, die Mädchen ihrem natürlichen Berufe zu entfremden und infolgedessen eine vermehrte Ehelosigkeit und Heiratsverspätung und eine verminderte Kinderzahl zur Folge hat. (Vgl. die Aufsätze über „Die Gleichstellung der Geschlechter“ und „Die

Lebensfrage der Familie" in den „Modernen Problemen" (36—85); ferner „Weibliches Universitätsstudium" in der „Deutschen Warte", 1896, No. 343 B; „Die akademische Frau" in dem Kirchhoffschen Sammelwerke gleichen Titels, 1897, 152—155.)

Achtet man nur auf das Wohl der Menschen, so erscheint die Linderung der grössten Not und der schmerzlichsten Entbehrungen als die allerdringendste ethische Forderung, und Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit erscheinen als die höchsten Tugenden. Nun ist aber die Not der unentbehrliche Stachel zur Thätigkeit und ein Überschuss der Individuenzahl über die zeitweilig vorhandene Summe von Mitteln zur Lebenserhaltung die unerlässliche Vorbedingung zum Kampf ums Dasein. Die moderne Armenpflege bemüht sich demnach auch, die Wohlthätigkeit auf Arbeitsgewährung und Unterstützung an Arbeitsunfähige zu beschränken, was bis zur Herstellung einer allgemeinen obligatorischen Invaliditätsversicherung seine gute provisorische Berechtigung hat. Freilich ein „Recht auf Arbeit" ist nur aus dem sozial-eudämonistischen Prinzip abzuleiten; aus evolutionistischem Prinzip dagegen ist es eine „gefährliche Chimäre", nicht bloss weil die Verwirklichung dieses Rechtes für alle Menschen, sofern es ein Recht auf lohnende Arbeit sein soll, unmöglich ist, sondern auch weil diese Verwirklichung den Kampf um die Erlangung der Arbeit aufheben, also die Konkurrenz um die höchstmögliche Befähigung zur Arbeit beseitigen würde, welche gerade der Haupthebel des Kulturfortschrittes ist. Weit entfernt also, dass es geboten wäre, alle Not auf Erden zu heben, kommt es aus evolutionistischem Gesichtspunkte vielmehr darauf an, dem Menschen recht viel Not zu machen, und zwar indem man seine Bedürfnisse steigert und vervielfältigt durch Schärfung der Empfindlichkeit für gegenwärtige und zukünftige Leiden und Freuden, sowie durch Vervielfältigung und Steigerung der materiellen, wissenschaftlichen und künstlerischen Kulturmittel und ihrer Zugänglichkeit für Jedermann.

Unter dem Gesichtspunkte des evolutionistischen Moralprinzips finden endlich auch die sogenannten wirtschaftlichen Tugenden, Fleiss, Arbeitsamkeit, Sparsamkeit u. s. w. ihre volle Würdigung. Denn während sie vom Standpunkte des sozial-

eudämonistischen Prinzips zum Teil als geradezu verwerflich, von jedem anderen Standpunkte aus dagegen als blosse Klugheitsvorschriften eines verständigen Egoismus sich darstellen, erscheinen sie nunmehr als wahrhaft ethische Äusserungsformen und muss die wirtschaftliche Tüchtigkeit, welche so sehr zur Beschleunigung des Kulturprozesses beiträgt, im eigentlichen Sinne als sittliche Tüchtigkeit anerkannt werden. Unter demselben Gesichtspunkte gewinnt aber auch die Hygiene eine ethische Bedeutung, indem sie durch Einschränkung der Sterblichkeit, durch Verlängerung der Lebensdauer, durch Vermeidung der Krankheiten, Steigerung der Leistungsfähigkeit u. s. w. die natürliche Basis der Kulturentwickelung liefert.

Was ist nun die Kulturentwickelung ihrem Wesen nach? Nichts Anderes als die genetische Realisierung der Idee. „Alles Ringen und Kämpfen für die Kulturentwickelung ist deshalb ein Kämpfen für die Realisierung der Idee, und alle Hingabe der eigenen Kraft an die Verwirklichung der Idee ist Beförderung der Kulturentwickelung, d. h. Sittlichkeit“ (711). Die Idee wird aber nicht schon dadurch realisiert, dass sie ins Bewusstsein erhoben wird, sondern nur dadurch, dass ihr Bewusstseinsreflex Willensinhalt wird, und dies ist wiederum nur dadurch möglich, dass auch Gefühl und Geschmack an der Vermittelung der Willensbestimmtheit durch die Idee teilnehmen. „Die blosse Ausbildung der Intelligenz und der Fortschritt der Wissenschaften ist noch lange keine Kultur in dem Sinne, wie das ethische Bewusstsein sie fordert; dazu gehört ebensosehr die Veredelung des Geschmacks durch den Kultus edler Künste und die Läuterung, Vertiefung und Verfeinerung des Gefühles durch den Kultus der Liebe und Freundschaft in dem Sinne, wie die Dichtkunst deren Ideale vorahnend aufstellt“ (711). Dazu bedarf es endlich einer Vorbereitung des Charakters, damit der Wille sich der Motivation durch die Idee entgegenkommend erweist. Folglich muss auch das Streben nach Selbstvervollkommnung als eine notwendige Forderung des Evolutionismus angesehen werden.

c) Die sittliche Weltordnung.

Die vorherige Betrachtung ergab in allen Punkten einen Widerstreit zwischen den Folgerungen aus dem Moralprinzip

der Kulturentwickelung und denjenigen aus dem Sozialeudämonismus. Bei dem blossen Gegensatze der beiden einander widerstreitenden Prinzipien können wir aber unmöglich stehen bleiben. Der eudämonistische Massstab ist für die Individuen jeder Individualitätsstufe ein zu natürlicher, als dass man ihn schlechterdings für berechtigungslos erklären könnte, wie dies von Fichte und Hegel versucht ist. Der Irrtum der Anhänger des einseitigen sozial-eudämonistischen Prinzips besteht nur darin, dass sie den auf jeder höheren Individualitätsstufe hinzukommenden Individualzweck verkennen und sich einbilden, in der Summe der Individualzwecke der konstituierenden Individuen niederer Ordnung den Individualzweck höherer Ordnung bereits zu besitzen. Davon kann jedoch schon deshalb nicht die Rede sein, weil die Förderung der Zwecke höherer Ordnung sich als überwiegende Unlustquelle für die Individuen niederer Ordnung darstellt. Wie die Gesammtheit aller Zwecke kein unorganisches Aggregat, sondern ein teleologisch einheitlicher Organismus ist, in welchem auch die Individuen niederer Ordnung teleologisch notwendige Zwecke verfolgen, so kann auch das sozial-eudämonistische Moralprinzip durch das evolutionistische Prinzip nicht einfach verneint, sondern beide können nur in einem höheren Prinzip organisch vereinigt werden. Dies ist das Moralprinzip des Zwecks, das sich nunmehr in seiner inhaltlichen Erfüllung mit dem ganzen Reichtum der Erfahrung als Moralprinzip der sittlichen Weltordnung darstellt. Die sittliche Weltordnung, d. h. die teleologische Organisation der Menschheit, ist somit das einzige ganz wahre, d. h. in keiner Hinsicht mehr einseitige, objektive Moralprinzip, von welchem das sozial-eudämonistische und evolutionistische Moralprinzip nur einseitige Projektionen bilden.

Die sittliche Weltordnung ist derjenige Teil des teleologischen Weltplans, welcher zu individuellen Trägern seiner Ausführung selbstbewusste und sittlich zurechnungsfähige Wesen hat. Als objektive sittliche Weltordnung befasst sie unter sich alle Formen der sittlichen Lebensgemeinschaft, das politische Leben, die Rechtsordnung, die Sitte mit ihren verschiedenen Institutionen, wie Ehe, Familie, Eigentum, ferner die verschiedenen Kirchen, die Schule, das Heer, das zur Förderung der Sittlichkeit bestimmte

Vereinswesen u. s. w. Als subjektive sittliche Weltordnung oder subjektives Ideal einer sittlichen Weltordnung ist sie das Prius und die erzeugende Ursache der objektiven, zugleich die Macht, welche deren Bestand erhält, und hat sie ihren Ursprung in der Gesammtheit der subjektiven Moralprinzipien, in deren natürlicher Entstehung sich ebensogut die planvoll ordnende und leitende Hand einer unbewussten Teleologie offenbart, wie im Entwickelungsgang der irdischen Organismenreihe oder den geschichtlichen Kämpfen, in denen die Fortschritte der Verwirklichung der sittlichen Weltordnung sich vollziehen. Als absolute sittliche Weltordnung endlich oder menschheitlicher Teil des teleologischen Weltplans in der absoluten Idee ist sie das Prius sowohl der subjektiven, wie der objektiven sittlichen Weltordnung, welche in der Einheit beider sich phänomenal manifestiert, und von welcher alle empirisch gegebenen Formen derselben nur genetisch unvollkommene Erscheinungsformen darstellen.

Da sonach die sittliche Weltordnung eine Abstraktion ist von der absoluten Idee, ein Segment aus der Totalität ihrer teleologischen Entfaltung, so ist sie auch kein ein und für alle Mal feststehender Kodex von Moralgesetzen, sondern ein organischer Komplex von (Partial-) Ideen. Zum Moralgesetz aber wird die teleologische Idee erst durch den subjektiven Willen gestempelt. Die sittliche Weltordnung ist nicht *νόμος*, sondern *τέλος*, nicht ein nur so und nicht anders sein Könnendes, sondern ein zur genetischen Verwirklichung Bestimmtes, nicht ein sein Müssendes, wie die Naturgesetze, sondern ein von Vernunft wegen sein Sollendes. „Indem das Bewusstsein das Teleologische als ein sein Sollendes anerkennt, erkennt es die teleologische Ordnung und Organisation des Menschheitslebens als verbindliche Norm für den Willen der Individuen an und erhebt eben dadurch die teleologische Idee zu seinem Gesetz, das autonomes Gesetz ist, insofern das Bewusstsein sich zugleich seiner eigenen Vernünftigkeit als des determinierenden Grundes seines Vorstellungsablaufes bewusst ist. Die sittliche Weltordnung ist somit an und für sich noch nicht Gesetz, aber es liegt in ihrem Begriff, vom Bewusstsein zum Gesetz gesetzt zu werden; sie ist also nicht Gesetz von Gottes Gnaden, sondern von des Menschen Gnaden, nicht unbewusste,

sondern bewusste Setzung oder Satzung und darum im einzelnen Falle nicht ausnahmslos zwingend, sondern bloss verbindlich, d. h. auch verletzbar“ (732).

So wird zugleich die Möglichkeit des Bösen innerhalb der sittlichen Weltordnung begreiflich. Das Böse ist entweder natürliches oder pathologisch degeneriertes Böses, es entsteht entweder durch die Verfolgung normaler Individualzwecke niederer Ordnung infolge von Überschreitung derjenigen Grenzen, innerhalb deren diese Zwecke in Harmonie mit den Individualzwecken höherer Ordnung stehen, oder aber durch krankhafte Entartung der Individualzwecke niederer Ordnung zu abnormen pathologischen Gestaltungsformen. Die Verfolgung des eigenen Individualzwecks ist an und für sich, d. h. abgelöst von dem Bewusstsein eines Zusammenhanges mit Individualzwecken höherer Ordnung, rein natürlich. Böse wird sie erst nach dem Erwachen eines positiven sittlichen Bewusstseins, indem die Normen des letzteren als Massstab an die Individualzwecke niederer Ordnung angelegt werden und der Gegensatz dieser Normen zu den Individualzwecken höherer Ordnung erkannt wird. Das Böse entspringt sonach aus dem Natürlichen, das noch nicht in den unmittelbaren Dienst der sittlichen Teleologie hineingezogen ist, sondern im Dienste der allgemeinen Naturzwecke verharrt und sich gegen die Zumutung, der sittlichen Teleologie zu dienen, abweisend verhält. Das Natürliche, woraus das Böse entspringt, ist einerseits logisch, insofern es sich gesetzmässig verhält und diese Gesetze logisch sind; andererseits ist es relativ unlogisch, indem es durch die Starrheit seiner mechanischen Gesetzmässigkeit den logischen Forderungen höherer Art einen Widerstand entgegensetzt, der erst nach und nach überwunden werden kann. Sobald dieser Widerstand des relativ Unlogischen gegen die höheren objektiven Zwecke sich im Bewusstsein reflektiert, so ist das Böse da; denn die höheren objektiven Zwecke sind dann als sittliche Normen anerkannt, und an ihrem Massstabe gemessen erscheint das relativ Unlogische des Natürlichen als Normwidriges, sittlich Nichtseinsollendes, d. h. Böses.

Ist somit das Böse nichts Anderes als das relativ Unlogische, wie es sich vor dem sittlichen Bewusstsein darstellt, und ist das relativ Unlogische in dem teleologischen von Gott gesetzten

Weltinhalt notwendig gegeben, so ist mithin auch das Böse ein von Gott Gesetztes und teleologisch Gefordertes. Dass aber das relativ Unlogische des Bösen im Zusammentreffen mit dem Logischen höherer Stufe sich diesem nicht einfach beugt, sondern ihm widersteht und mit den höheren Individualzwecken kollidiert, das ist nur aus einem absolut unlogischen Hintergrunde, einem an sich Alogischen zu erklären, das in der Bethätigung zum Antilogischen wird, und dies ist, wie wir aus der metaphysischen Prinzipienlehre wissen, der Wille; aus ihm schöpft somit das relativ Unlogische die Kraft zum Widerstande und den Eigensinn der Selbstbehauptung. In dem Willen werden wir also die letzte und tiefste Wurzel sowohl für das Entstehen als auch für die Realität und Nachhaltigkeit des Zwiespalts zwischen relativ Unlogischem und Logischem und damit die letzte und tiefste Wurzel des Bösen zu sehen haben. Der Wille in Gott ist es, der die Iniative zum Weltprozess giebt und damit die Entfaltung des Logischen zur absoluten Idee veranlasst, der sonach auch das Böse und die Verhärtung im Bösen erst ermöglicht, wie dies schon Jakob Böhme dargelegt hat. („Ethische Studien“: 21—27.)

Welchen Einfluss hat nun das Böse auf die sittliche Weltordnung? Offenbar besteht der nächste Effekt des Bösen in einer Störung der objektiven sittlichen Weltordnung, die freilich bei der teleologischen Organisation der Menschheit, wonach der Individualzweck höherer Ordnung zugleich auch durch einen Individualwillen höherer Ordnung getragen ist und eine teleologische Naturheilkraft im Ganzen waltet, nur eine vorübergehende und lokale sein kann. Nun ist aber die absolute sittliche Weltordnung zugleich so geartet, dass sie die schädliche Folge des Bösen nicht bloss überwindet, sondern dieselbe sogar, der Absicht des Handelnden zuwider, als Beförderungsmittel ihrer selbst verwertet. Es ist die Ironie des Weltprozesses, welche aus der List der unbewussten Idee folgt, dass die Menschen nur selten wissen, zu welchen Zielen sie eigentlich wirken, dass die Ziele, denen sie mit ihrem bewussten Willen zuzusteuern meinen, unter der Hand sich ihnen zu etwas ganz Anderem verkehren. So ist auch der konkrete böse Wille zugleich ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute

schafft, und die direkt schädlichen Folgen des Bösen sind zugleich indirekt nützlich, indem sie als Reizmittel zur Erweckung und Anspornung der im Dienste des Guten thätigen Kräfte dienen. Diese teleologische Rechtfertigung des Bösen kann indess keineswegs zur moralischen Rechtfertigung des böse Handelnden verwendet werden. Denn es ist ja nur das Unbewusstsein der sittlichen Weltordnung, was die Vertreter des Bösen hervorbringt; wer dagegen die Einsicht in die objektiven Zwecke höherer Ordnung erlangt und die teleologische Bedeutung des Bösen erkannt hat, der kann sich auch nicht mehr prinzipiell den niederen Zwecken widmen und sich darauf berufen, dass er mit seinen Kräften dem Prozesse wirksamer im negativen als im positiven Sinne dienen könne. Auch ist das Böse nicht bloss aus evolutionistischem, sondern zugleich aus eudämonistischem Gesichtspunkte zu bekämpfen ist, weil es nicht bloss zwecklos-zweckwidrig, sondern auch sinnlos-qualbereitend ist, indem es über das teleologisch geforderte Mass der Unlust hinausgeht. Bekämpft aber wird das Böse durch Modifikationen sowohl in der Beschaffenheit der Triebfedern des Handelns, wie in der Beschaffenheit der diese Triebfedern erregenden Motive.

Die zusammenhängende wissenschaftliche Darstellung der zu diesem Kampfe für die sittliche Weltordnung nötigen oder wünschenswerten Einsicht ist die Ethik. Sie ist entweder Individualethik oder Sozialethik, je nachdem sie auf Bekämpfung des Bösen durch Bekämpfung seiner subjektiven oder seiner objektiven Ursachen, auf Versittlichung des Individuums oder der Gesellschaft abzielt. Beide Teile der Ethik setzen einander voraus und bedingen sich gegenseitig. „Die Sozialethik für sich allein würde den Boden einer äusserlich erleichterten Legalität des Verhaltens nicht überschreiten, wenn die Individualethik nicht darauf lauerte, diese so gebotenen Vorteile zur Steigerung der Moralität der Gesinnung auszunutzen; die Individualethik allein wäre zu schwach, um dem Menschen, wie er im Durchschnitt ist, zum Siege im Kampfe mit dem Bösen zu verhelfen, wenn nicht die Sozialethik für Erleichterung des legalen Verhaltens und dadurch für Erleichterung der sittlichen Selbstzucht sorgte" (754). Das Bindeglied zwischen beiden aber ist die Pädagogik, welche die sittliche Autonomie des

Zöglings zu wecken und die Einzelnen, wie die Völker und die Menschheit zur sittlichen Mündigkeit heranzubilden, nicht aber sie im Drucke der Unmündigkeit zu erhalten hat. Das letzte Ziel der Sittlichkeit jedoch ist weder die subjektive sittliche Gesinnung, noch sind es die objektiven (sozialethischen) Einrichtungen, sondern beide sind nur zwei Bestandteile der sittlichen Weltordnung, die selbst etwas Übersittliches zum Endzweck hat. Der Glaube ist nichts ohne die Werke, die Werke sind nichts ohne den Glauben: beide sind gleichberechtigte Momente der sittlichen Weltordnung, ohne Wert an sich und nur von indirekter Bedeutung, nicht Selbstzweck, sondern in ihrer Einheit als sittliche Weltordnung erst Mittel zur genetisch-evolutionistischen Realisierung der Idee und Erfüllung des absoluten Zweckes.

Wer dies begriffen hat, der wird nicht, wie die theologische Ethik, meinen, durch die Annahme einer persönlichen Unsterblichkeit die Ethik stützen und ergänzen zu müssen. Eine derartige Ergänzung ist überflüssig, weil die Sozialethik dieselbe auf dem natürlichen Wege einer kontinuierlichen irdischen Entwickelung der Menschheit thatsächlich bereits darbietet. „Was dem Einzelnen in seinem Erdenleben mit Hilfe der Individualethik zu erreichen nicht möglich war, das wird die Menschheit erreichen, indem sie durch Vervollkommnung der sozialen Einrichtungen künftigen Geschlechtern das Streben nach der Erfüllung ihrer individualethischen Aufgabe bis zum Gelingen erleichtert“ (761). Da die subjektive sittliche Gesinnung nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel ist, so ist die Frage ohne ethische Bedeutung, ob dem Individuum in künftigen Lebensläufen noch Gelegenheit zu einer persönlichen Läuterung geboten werde oder nicht. Haben wir früher in der metaphysischen Prinzipienlehre gesehen, dass die Realität nur in der Sphäre der objektiven Erscheinung, also auch die Realität der Individuen nicht in ihrer Substantialität zu suchen ist, womit die persönliche Unsterblichkeit aus metaphysischem Grunde hinwegfiel, so muss nunmehr auch bestritten werden, dass es irgend ein ethisches Interesse für die Annahme derselben gebe und dass wir somit genötigt seien, die sittliche Weltordnung anders als eine rein immanente zu verstehen.

Was die Ausführung der beiden erwähnten Hauptteile der Ethik anbetrifft, so dürfen besonders die Erörterungen des Moralprinzips der sittlichen Freiheit in der „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ als ein Beitrag zur Individualethik betrachtet werden. Ausserdem gehört auch die „Religionsethik“ hierher, von welcher wir später zu handeln haben. Als eine „Abschlagszahlung auf die Sozialethik“ ist sodann die Schrift über „Die sozialen Kernfragen“ anzusehen. Vor allem aber kommen hier die zahlreichen politischen und sozialen Aufsätze Hartmanns in Frage, sofern gerade die politischen und sozialen Institutionen und Zustände zu den wichtigsten Beförderungsmitteln der Sittlichkeit in sozialethischer Beziehung gehören. An erster Stelle wären hier die beiden Schriften „Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage“, und „Das Judentum in Gegenwart und Zukunft“ zu nennen. Aber auch eine Reihe von Aufsätzen vor allem in den „Tagesfragen“ („Steuern wir einer Plutokratie entgegen?“ „Die Gefahr der Demokratie“; „Unsere Verfassung“; „Der Niedergang der Volksvertretung“; „Die Reform der Volksvertretung“; „Die kirchlichen Zustände in Preussen“; „Das Spiel“; „Lotterie und Totalisator“), sowie der Schrift „Zur Zeitgeschichte“ („Sozialdemokratie und Anarchismus“, „Die Kampfmittel gegen die Sozialdemokratie“, „Die Kreditwirtschaft“ u. s. w.) beschäftigt sich mit den einschlägigen Problemen. —

Das Moralprinzip der sittlichen Weltordnung fordert die Unterordnung des Eigenwillens unter den absoluten Willen, wie er sich in den Einrichtungen und Formen der sittlichen Weltordnung darstellt. Hiergegen aber lehnt sich der Eigenwille auf und wehrt sich dagegen, sich um Zwecke zu bemühen, die nicht seine Zwecke sind. Es ist der Standpunkt der Souveränität des Ich mit seiner absoluten Gleichgültigkeit gegen allen und jeden Zweck, der hiermit alle Forderungen des Moralprinzips der sittlichen Weltordnung zu Schanden macht und alle Ethik durch seine Verachtung der Vernunft entwurzelt. Praktisch ist dieser Standpunkt im russischen Nihilismus gegeben, seine theoretische Entwickelung aber hat derselbe durch

Max Stirner und in gewissem Sinne auch durch Nietzsche gefunden. Beider Anschauungen hat Hartmann in seinen „Ethischen Studien“ in den Abschnitten über „Nietzsches neue Moral“ und „Stirners Verherrlichung des Egoismus“ (34—90) einer genaueren Betrachtung unterzogen. (Vgl. auch „Der Individualismus der Gegenwart“ in den „Preussischen Jahrbüchern“ Bd. 96, Hft. 3, S. 30—56.) Nun liegt das bestimmende Motiv der genannten antiethischen Standpunkte in ihrem Glauben an die Selbständigkeit und Substantialität des Ich. Folglich kann die Ethik ihnen gegenüber nur durch die Zerstörung dieses Glaubens gesichert werden. Es gilt also, über die Sphäre der Individuation hinauszugehen und das letzte Prinzip, den Urgrund der Moral, tiefer als in der objektiven Erscheinungswelt, nämlich in dem Verhältnis des Individuums zum Absoluten, aufzusuchen.

Mit dieser Untersuchung des zureichenden Grundes der Sittlichkeit befasst sich der letzte Teil der „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“. Derselbe handelt somit von dem Urgrunde der Sittlichkeit oder den absoluten Moralprinzipien.

6. Der Urgrund der Sittlichkeit.

Der Urgrund der Sittlichkeit kann weder ein bloss objektiver, noch ein bloss subjektiver sein: ersteres nicht, weil das Objektive keine Verbindlichkeit fürs Subjekt beanspruchen kann; letzteres nicht, weil das Subjektive etwas Zufälliges ist und keine objektive Allgemeingültigkeit beanspruchen kann. Die Begründung der Sittlichkeit kann somit offenbar nur da gesucht werden, wo die gemeinsame Wurzel des Objektiven und Subjektiven liegt, d. h. in der metaphysischen Sphäre jenseits des Reiches der Individuation, welches letztere zugleich das Gebiet der Differenzierung des Subjektiven und Objektiven ist. Dabei handelt es sich selbstverständlich nicht um die Frage, welche Metaphysik die theoretisch bestbegründete sei, sondern welche durch die Beschaffenheit eines hochentwickelten sittlichen Bewusstseins als Grundlage und metaphysische Voraussetzung desselben gefordert werde.

a) Das monistische Moralprinzip.

Ein individualistischer oder atomistischer Pluralismus ist hierzu ebensowenig geeignet, wie ein abstrakter Monismus. Denn der erstere lässt höchstens ein heteronome und egoistische Pseudomoral zu, der letztere aber hebt alle Moral dadurch auf, dass er nur das Eine für allein wahrhaft seiend, alle Vielheit der Individuen dagegen als blossen realitätslosen Schein und Illusion betrachtet. Aber auch der Theismus, der zwischen den beiden genannten Standpunkten zu vermitteln sucht, widerspricht mit seinen Annahmen eines transcendenten Gerichts, einer Unsterblichkeit und indeterministischen Willensfreiheit nicht bloss einer geläuterten Metaphysik, sondern auch gewissen Grundannahmen des sittlichen Bewusstseins und vermag gleichfalls über den Standpunkt der heteronomen Pseudomoral nicht hinauszukommen. Der Moment, wo das erstarkende autonom-sittliche Bewusstsein sich gegen den Theismus kehrt, ist „der geschichtliche Wendepunkt der theistischen Weltanschauung und ihrer bisherigen Herrschaft in den christlichen Kulturnationen, der ideale Abschluss eines grossen kulturgeschichtlichen Zeitabschnitts und die Inauguration einer neuen Kulturperiode“ (782). Derjenige aber, der diese herbeigeführt hat, ist Schopenhauer. Freilich kann Schopenhauers Metaphysik nur dann als die wahre Synthese von abstraktem Monismus und Pluralismus angesehen werden, wenn man sie im Sinne eines transcendentalen Realismus auslegt, also im Widerspruche mit dessen eigner transcendental idealistischer Erkenntnistheorie. Da jedoch der konkrete Monismus eigentlich nicht Schopenhauers, sondern vielmehr erst Hartmanns Standpunkt ist, so lässt sich mit grösserem Rechte sagen, dass erst die „Philosophie des Unbewussten“ die allein haltbare metaphysische Begründung der Ethik geliefert habe.

Sobald nämlich das Individuum sich als bloss phänomenale Objektivation des alleinen Wesens erkennt und die Identität seines eigenen Wesens mit demjenigen in allen übrigen Individuen begreift, kann es nicht mehr so gegen dieselben handeln, als ob sie ihm völlig fremd und von ihm selbst substantiell getrennte Wesen wären. Dann wird jedes Unrechtthun zu einem Wider-

spruche mit sich selbst, weil es eine Förderung des Wohles des alleinen Wesens in mir mit einer grösseren Schädigung des Wohles des alleinen Wesens im Anderen erkauft, jede Gutthat hingegen wird zur Förderung des Wohles des alleinen Wesens, das ja auch das Wesen des eigenen Ich ist. Das ist das monistische Moralprinzip oder das Moralprinzip der Wesensidentität der Individuen, welches in Indien seinen Ausdruck in dem Tat twam asi, d. h. dieses (das andere) bist du, gefunden hat. Mit seiner Anerkennung wird der skeptischen Kritik der Moral jeder Angriffspunkt entzogen; in der Wesensidentität der Individuen findet der vom Zweifel Gequälte, der redlich nach einem sittlichen Halte sucht, den festen Grund und den Leitstern für die sittliche Bethätigung. Die Wesensidentität ist die metaphysische Wahrheit, welche der christlichen Forderung zu Grunde liegt, dass wir sittlich sein sollen, weil wir Kinder eines Vaters und also Brüder seien. Sie setzt einen bestimmten Begriff an die Stelle des zweideutigen Ausdrucks der Gotteskindschaft, der wörtlich genommen widersinnig ist, und bildlich gefasst zu wertloser Unbestimmtheit zerfliesst. Sie liefert somit die metaphysische Begründung der Nächstenliebe. Denn die Liebe ist gefühlsmässig und partiell das Nämliche, was die Einsicht in die Wesensidentität der Individuen theoretisch und universell ist, sie ist, „der in die Täuschung des Bewusstseins hineinblitzende Silberblick der ewigen Wahrheit des alleinen Wesens; das Bewusstsein sieht den lockenden Schein, aber es kann ihn nicht als Seiendes nehmen, was seiner notwendigen Illusion widerspräche, — so fasst es denselben als Seinsollendes, als ein zu Begehrendes, und die lockende Ahnung der Alleinheit wird zur Sehnsucht nach Vereinigung. Alle Liebe ist in ihrer tiefsten Wurzel Sehnsucht, alle Sehnsucht ist Sehnsucht nach Vereinigung.“ (Ges. Studien u. Aufs. 161 f.) Der Theismus aber leugnet die instinktive Voraussetzung der Liebe, dass der Liebende und der Geliebte wesenseins sind, und setzt damit die Liebe zu einer in ihrem innersten Kern illusorischen Triebfeder herab. Durch das Moralprinzip der Wesensidentität wird endlich auch die Bitterkeit aufgehoben, welche in der Selbstzerstörung des Egoismus liegt, indem es ja das nämliche Wesen ist, dessen Wohl der Mensch auch nach der

erzwungenen Abdankung seines Egoismus befördert. Zugleich aber wird durch jenes Prinzip dem Menschen eine Handhabe dargeboten, mit Hilfe deren er Selbstverleugnung und Allliebe in sich hervorbringen und nähren kann.

Trotzdem kann auch das Moralprinzip der Wesensidentität der Individuen nicht das letzte Wort der Ethik sein. Denn es giebt weder einen Anhalt dafür, was denn das wahre Wohl des alleinen Wesens sei, noch auf welche Weise dasselbe durch Einwirkung auf die Erscheinungswelt am zweckdienlichsten gefördert werden könne. Es trägt nicht weiter als das objektive Moralprinzip des Sozialeudämonismus, führt zum Quietismus und praktischen Nihilismus und drängt dadurch vorwärts zu Prinzipien, die auch die übrigen objektiven Moralprinzipien im absoluten Sinne begründen können. (Vgl. den Abschnitt über „Ethik und Wesensidentität“ in „Eth. Studien“ 199 ff.)

b) Das religiöse und das absolute Moralprinzip.

Wenn alle Individuen, als objektive Erscheinungen des Alleinen, unter einander wesenseins sind, so ist auch jedes einzelne Individuum wesenseins mit Gott und fühlt es sich mit ihm verbunden. Wo dies Bewusstsein vorhanden ist, da hört das Sittengesetz auf, als strenge, lästige Fessel empfunden zu werden, und die Majestät des göttlichen Gesetzgebers verschwindet, indem der Mensch ihn selbst, sein tiefstes Wesen (nicht bloss seine Wirkungen) in seiner eigenen Brust wiederfindet. „Den Eigenwillen nur als einen Strahl des Allwillens, den eigenen Grund als Gottes Grund und sich selbst als göttliches Wesen zu wissen, das tilgt jede Divergenz zwischen Eigenwille und Allwille, jede Fremdheit zwischen Mensch und Gott, jedes ungöttliche, d. h. bloss erst natürliche Gebahren; sein Geistesleben als einen Funken der göttlichen Flamme anzusehen, das wirkt den Entschluss, ein wahrhaft göttliches Leben zu führen, d. h. sich über den Standpunkt der blossen Natürlichkeit zu erheben zu einem Leben im Geiste, das im positiven (nicht bloss, wie auch das Böse es ist, im negativen) Sinne gottgewollt ist, das schafft den Willen und das Vermögen, gottinnig zu denken, zu fühlen und zu handeln und alle endlichen Aufgaben des irdischen Lebens in göttlichem Lichte zu verklären“ (820). Da aber dies die

spezifisch religiöse Gesinnung ist, so wird das Prinzip der Wesenseinheit des Individuums mit dem Absoluten von Hartmann als das religiöse Moralprinzip bezeichnet.

Das religiöse Moralprinzip verlangt, sein Leben der Wesensidentität mit Gott gemäss einzurichten; aber dies ist an und für sich eine bloss formale Bestimmung und lässt uns bei der abstrakten Leerheit einer geheiligten Gesinnung stehen. Das blosse Bewusstsein, mit Gott identisch zu sein, macht die subjektive Heiligung zum Selbstzweck und führt dadurch gleichfalls zum Quietismus, aber es ist ausser stande, die objektive sittliche Arbeit zu begründen. Um meine Gesinnung, wie sie durch das religiöse Moralprinzip geheiligt ist, zu verwirklichen und ein göttliches, gottgemässes Leben zu führen, dazu muss ich zunächst ermitteln, was der Inhalt des göttlichen Willens sei. Dieser Inhalt aber kann nur dann als metaphysische Voraussetzung des sittlichen Bewusstseins gelten, wenn er als logischer, rationeller, vernünftiger verstanden wird. Das sittliche Bewusstsein verlangt sonach die Auffassung des göttlichen Willens als praktisch sich äussernde Idee, d. h. als Zweck. —

In der That genügt es für die metaphysische Begründung der Ethik nicht, dass das absolute Wesen und mein Wesen ein und dasselbe Wesen sind, sondern dazu ist noch erforderlich, dass das absolute Wesen ein solches ist, welches sich in der Setzung und Realisierung eines absoluten teleologischen Prozesses bethätigt. Die Synthese dieser beiden Forderungen ergiebt das absolute Moralprinzip oder das Moralprinzip der absoluten Teleologie als derjenigen des eigenen Wesens. Erst indem der Eigenwille sich nicht bloss als wesensidentisch mit dem Absoluten, sondern den absoluten Zweck als den Zweck seines eigenen Wesens erkennt, verliert er damit jedes Recht, sich dem Dienste objektiver, in der absoluten Teleologie begründeter Zwecke zu entziehen. Das absolute Moralprinzip lehrt, die Vergöttlichung des eigenen Lebens durch Teilnahme am göttlichen Leben, wie sie durch das religiöse Moralprinzip gefordert wird, als Teilnahme an der kosmischen Entwickelung im Rahmen der sittlichen Weltordnung verstehen, es stellt die Aufgabe, den Entwickelungsprozess des Absoluten durch Befestigung und Fortbildung der sittlichen Weltordnung zu fördern. Die

sittliche Weltordnung aber, auf Gott bezogen, ist nichts Anderes, wie das „Gottesreich", ein Begriff, der nur vom theistischen auf den konkretmonistischen Standpunkt übertragen zu werden braucht, um eine haltbare Bedeutung zu erlangen. Das absolute Moralprinzip ist als Realprinzip der Realgrund der Entfaltung der subjektiven und objektiven sittlichen Weltordnung, der moralischen Instinkte, Ideen und Einrichtungen; als Vorstellung dieses Realprinzips aber ist es der Erkenntnisgrund für alle relativen Moralprinzipien und sittlichen Aufgaben. Es ist somit das allumfassende Moralprinzip, welches alle früheren Stufen und Gestalten der Sittlichkeit umspannt und in sich aufhebt, der höchste synthetische Schlussstein in dem induktiv aufgeführten Gewölbe der verschiedenen Entwickelungsstufen des sittlichen Bewusstseins.

c) Das Moralprinzip der Erlösung.

Hier aber erhebt sich nun zum Schluss die Frage, was wir denn als den absoluten Zweck des Weltprozesses anzusehen haben. Es versteht sich ja nämlich von selbst, dass, wenn ich mich der absoluten Teleologie hingeben soll um meiner Wesensidentität mit dem Absoluten willen, meine Leistungen auch wirklich dem Absoluten zu Gute kommen müssen. Dies ist aber nur dann der Fall, wenn der absolute Zweck des Alleinen ein absolut-eudämonistischer ist, d. h. wenn das übersittliche Ziel, dem alle sittlichen Mittel dienen, die Eudämonie des Absoluten ist. Das absolute Moralprinzip stellt sich somit näher heraus als das absolut-eudämonistische Moralprinzip, und die Frage ist nur, ob wir die absolute Eudämonie als eine positive oder negative aufzufassen haben. Die erstere Annahme setzt voraus, dass der Weltprozess dem Absoluten einen positiven Überschuss an Lust gewährt; allein diese Annahme ist bereits in der Axiologie verneint worden und muss, wie wir dies schon früher gesehen haben, ganz besonders auch vom sittlichen Bewusstsein zurückgewiesen werden. Der triviale Optimismus, der die Bilance der immanenten Glückseligkeit auch schon vor und unabhängig von aller Sittlichkeit als eine positive auffasst, ist deshalb vor dem sittlichen Bewusstsein nicht haltbar, weil er die negative Grundbedingung aller Sittlichkeit, die Selbst-

verleugnung, unmöglich macht. Der ethische Optimismus, der die erwähnte Bilance durch die Sittlichkeit zu einer positiven werden lässt, ist erst recht mit der Sittlichkeit unverträglich, weil er die letztere zu einem blossen Mittel der Eudämonie herabwürdigt. Gewiss führt der Einzelne, der bei dem Streben nach eigenem Glück von beständigen Enttäuschungen gequält wird, noch immer das relativ-erträglichste Leben, wenn er seinen Eigenwillen in den Dienst der sittlichen Weltordnung stellt; aber dieses Zugeständnis ist weder im stande, die eudämonologische Bilance des sittlichen Lebens über den Nullpunkt zu erheben, noch kann es in egoistischem Sinne verwertet werden. Dass das sittliche Leben das relativ erträglichste ist, ist teleologisch notwendig, wenn die Menschheit überhaupt psychologisch in den Stand gesetzt werden soll, ihre ethische Aufgabe im Weltprozess zu erfüllen. Dass aber die accidentielle Folge der Glückseligkeit zum praktisch massgebenden Motiv des Handelns erhoben wird, diese Gefahr ist schon dadurch so gut wie ausgeschlossen, dass die Glückseligkeit doch eben nur eine relative und die Motivationskraft der eudämonistischen Nebenrücksichten auf pessimistischem Standpunkte die denkbar geringste ist. (Vgl. Krit. Wanderungen: 126–129; Eth. Studien: 210—214.) Was endlich den religiösen Optimismus betrifft, der den positiven Lustüberschuss aus der Thatsache des religiösen Bewusstseins herleitet, so ist die Hoffnung, die individuelle Glückseligkeit zu erjagen, auf religiösem Gebiete ebenso illusorisch, wie auf jedem anderen, und fordert auch das religiöse Bewusstsein die Unerreichbarkeit eines positiven Glückes. Ist aber somit der Versuch, einen positiven eudämonistischen Zweck des Weltprozesses nachzuweisen, in jeder Hinsicht gescheitert, so sieht sich das sittliche Bewusstsein genötigt, einen negativen eudämonistischen absoluten Zweck, d. h. einen Zweck, der sich in der Negation eines negativ eudämonistischen Zustandes erschöpft, als unentbehrliche Voraussetzung seiner selbst anzuerkennen.

Der Weltprozess kann hiernach seinen Zweck nur in einer sekundären indirekten Veränderung haben, welche in dem eudämonistischen Zustande des Absoluten vermittelst desselben hervorgebracht wird. Dann muss aber der transcendente Glück-

seligkeitszustand des Absoluten vor und ausser dem Weltprozess als negativ angenommen werden, Gott also an und für sich nicht selig, sondern unselig sein und sich in den Weltprozess trotz seiner überwiegenden Unlust hineinstürzen, um den Prozess als Mittel zur Beendigung jenes Zustandes der Unseligkeit zu verwerten. Einen genaueren Einblick in den Zusammenhang zwischen dem absoluten Zweck und dem Weltprozess als seinem Mittel besitzen wir freilich nicht, allein ein solcher ist auch gar nicht nötig. Dem sittlichen Bewusstsein genügt die widerspruchslose Denkbarkeit und prinzipielle Begreiflichkeit jenes Zusammenhanges vollkommen, um sich dem Weltprozess und seiner sittlichen Weltordnung mit ganzer Seele hinzugeben, weil sie Mittel sind zu einem absoluten Zweck, dem es nur die tiefsten Sympathien entgegenbringen kann. Denn, wie Hartmann sagt, „einen Gott, der sich in Gestalt zahlloser Geschöpfe martert, bloss um noch seliger zu werden, müsste das sittliche Bewusstsein als ein unedles Wesen missachten und die Hingebung an seinen unedlen Zweck verschmähen; einem Gott, der die schwersten Leiden auf sich zu nehmen genötigt ist, um ein — sei es durch Intensität, sei es durch Dauer, sei es durch beides zugleich — noch schwereres Leiden wenn möglich abzukürzen und aufzuheben, einem solchen Gott würden alle menschlich fühlenden Herzen entgegenschlagen, auch wenn sie nicht sich selbst als das Wesen wüssten, das all dieses Leiden trägt. Wie aller Eigenschmerz, einem Tropfen gleich im Meere, versinkt in den Ocean des Weltschmerzes, so geht die Grösse des Weltschmerzes unter in dem unendlichen Schmerze Gottes, der alles nebeneinander gestellte Leiden der Welt in die Einheit des absoluten Subjektes aufnimmt und alle diese immanenten Qualen sich selber auferlegt und duldet, um seiner unendlichen transcendenten Unseligkeit willen. Was ist das höchste Weh des Einzelnen gegen die Unsumme von Weh, welche die Gesammtheit der Kreaturen erleidet, — was ist dieses Aggregat wiederum gegen seine Ineinsfassung im absoluten Subjekt, was ist endlich dieses immanente Weh des Absoluten gegen das transcendente Weh, zu dessen Aufhebung es als Mittel dienen soll! Und das Wesen, das all dieses unermessliche Leid trägt und durch den teleologischen Weltprozess nach Aufhebung dieser namenlosen Un-

seligkeit trachtet, ist kein anderes als mein eigenes Wesen: wie sollte ich da nicht alles aufbieten, um, soviel an mir liegt, den Weltprozess zu befördern, durch Befestigung und Vervollkommnung der sittlichen Weltordnung seinen Gang zu beschleunigen und so den Leidensweg des Absoluten abzukürzen.“ (867 f. Vgl. über die Notwendigkeit und prinzipielle Möglichkeit des negativen Endziels den Abschnitt über „Ethik und Pessimismus“ in den „Eth. Studien“ 185—198.)

So ist es das Mitleid mit Gott oder, besser gesagt, der Gottesschmerz, welcher den eigenen Schmerz, wie das Leiden Anderer und der ganzen Welt gering achten lehrt, wie Gott selbst ihn gering geachtet haben muss, als er ihn auf sich nahm, und mit der Beseitigung der letzten Illusionen und unedlen Hoffnungen den Eigenwillen ganz gefügig macht zu dem, was er sein soll, zum selbstlosen, aber energischen sittlichen Werkzeug des absoluten Weltprozesses. Das negative absolut-eudämonistische Moralprinzip bestimmt sich damit näher als das Moralprinzip der Erlösung im absoluten Sinne. „Das reale Dasein,“ so lauten die schönen Schlussworte der „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“, „ist die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozess die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten; die Sittlichkeit aber ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges.“ (871. Vgl. zu dem Ganzen Hartmanns Auseinandersetzung mit „Wundts Ethik“ in den „Kritischen Wanderungen u. s. w.“ 76—104, ferner über „Die Motivation des sittlichen Willens“, die besonders gegen Dörings „Güterlehre“ gerichtet ist und die Möglichkeit eines unegoistischen Handelns aus psychologischen Gründen verteidigt ebd. 105—141, endlich den Aufsatz „Der Pessimismus und die Ethik“ in den „Phil. Fragen der Gegenwart“ 102—112; dazu in den „Ethischen Studien“ ausser den bereits erwähnten Abschnitten diejenigen über „Unterhalb und oberhalb von gut und böse“, „die antike Humanität“, „der Wertbegriff und der Lustwert“, „Ethik und Eudämonismus“.)

D. Religionsphilosophie.

I. Die Kritik des liberalen Protestantismus.

Seit Hegel den Anspruch erhoben hatte, in seiner Philosophie den Wahrheitsgehalt des Christentums auf seinen begrifflichen Ausdruck gebracht zu haben und dieser Anspruch von der Kritik als unhaltbar nachgewiesen war, hatte der Zersetzungsprozess des christlichen Lehrgebäudes sich auch in Deutschland immer entschiedener vollzogen, der in England und Frankreich bereits im 18. Jahrhundert zu einem einstweiligen Abschluss gelangt war. David Friedrich Strauss hatte in seinem „Leben Jesu" (1835/36) und Feuerbach in seinem „Wesen des Christentums" (1841) den ersten gewaltigen Anstoss zu diesem Prozess gegeben und damit das eben geknüpfte Band zwischen Philosophie und christlicher Religion alsbald wieder zerrissen. Allein gerade dasjenige Werk von Strauss, das noch viel direkter und radikaler als das „Leben Jesu" die Hoffnung einer möglichen Gemeinschaft zwischen beiden zerstörte, „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft" (1840/41), hatte bei weitem nicht diejenige Würdigung gefunden, auf die es seiner Bedeutung nach hatte Anspruch machen können. Das Emporkommen der modernen Naturwissenschaft und der Übermut, womit sich diese gegen die Religion gebärdete, hatte einen Teil der Philosophen wieder in nähere Berührung mit der Theologie gebracht und das Bestreben gezeitigt, den religionsfeindlichen Materialismus und Atheismus durch einen christlich gefärbten

Theismus zu überwinden; Andere dagegen hatten es unter der Ungunst der reaktionären Zeitverhältnisse vorgezogen, sich über ihre religiösen und metaphysischen Ansichten auszuschweigen, und sich auf solche Gebiete der Philosophie geworfen, wo sie der Äusserung über die einschlägigen Fragen enthoben waren.

Unter diesen Umständen hatten auch F. A. Müllers „Briefe über die christliche Religion“ wenig Beachtung gefunden, zumal sie im Kriegsjahr 1870 erschienen waren. Und doch enthielten sie so ziemlich das Stärkste und Einschneidendste, was gegen die biblischen Grundlagen des Christentums jemals vorgebracht war. Das Ergebnis ihrer Untersuchungen ging dahin, dass, gemessen am Massstabe des neuen Testaments, neun Zehntel der gebildeten Männerwelt keine Christen mehr seien und dass die metaphysische und ethische Anschauung der sogenannten Synoptiker zur modernen Kultur in denkbar schärfstem Gegensatze stehe. Erst „Der alte und der neue Glaube“, womit David Strauss im Jahre 1872 sein Lebenswerk abschloss, und worin er die Frage: „Sind wir noch Christen“ am Massstabe des apostolischen Symbolums erörterte und verneinte, rüttelte die Gebildeten aus ihrem religiösen Indifferentismus auf und brachte ihnen den Widerspruch zwischen moderner und christlicher Weltanschauung in erschreckender Weise zum Bewusstsein. Die Vertreter des Christentums hatten die Angriffe Müllers mit der Bemerkung zurückgewiesen, das Christentum sei in seiner späteren Entwickelung über den Lehrstandpunkt des neuen Testaments weit hinausgegangen und dieser könne daher nicht als Massstab für die Christlichkeit benutzt werden. Sie beriefen sich gegenüber dem Straussschen Angriff darauf, auch das apostolische Symbolum sei von der Entwickelung des Christentums so weit hinter sich gelassen, dass es ebenso wenig, wie die biblischen Schriften, als Massstab für das Stehen innerhalb oder ausserhalb des Christentums dienen könne. Aber sie wiesen auch zugleich darauf hin, dass im Christentum des sogenannten liberalen Protestantismus ein ebenso moderner, wie wahrhaft christlicher Geistesgehalt enthalten sei, welcher dem religiösen Bewusstsein jenen Ersatz für den veralteten christlichen Vorstellungskreis wirklich darbiete, den der „neue Glaube“ von Strauss, nämlich der naturwissenschaftliche Materialismus, durchaus vermissen lasse.

Hier war es nun, wo Hartmann anknüpfte, als er im Jahre 1874 seine Schrift über „Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft" herausgab. Seine Absicht war, dasjenige nachzuholen, was Strauss versäumt hatte, nämlich die kritische Untersuchung des liberalen Protestantismus.

Wie die päpstliche Unfehlbarkeit die folgerichtige Spitze des katholischen Prinzips darstellt, so ist der liberale Protestantismus die ebenso notwendige Konsequenz des in der Reformation zum Durchbruch gelangten protestantischen Prinzips. Der Protest gegen die Unfehlbarkeit der Kirche nämlich zieht damit zugleich dem Glauben an die Unfehlbarkeit der Schrift den Boden unteraus, auf dem dieser Glaube ruht, und die Forderung der freien Forschung und Gewissensfreiheit führt notwendig dazu, den positiven Inhalt des Christentums immer weiter auszuhöhlen. Der Protestantismus ist nicht der Mörder des Christentums, wohl aber ist er der „Totengräber" desselben, denn das Christentum, dessen Auflösung begonnen hatte, wo es Staatskirche und damit weltliche Macht wurde, war schon dem Tode verfallen, ehe die Reformation es in Stücke riss. Die Aufgabe des Protestantismus der christlichen Dogmatik gegenüber konnte demnach nur mehr eine durchaus negative, destruktive sein. Sofern er jedoch durch die allmähliche unvermerkte Überführung von der Heteronomie zur Autonomie des eigenen sittlichen Bewusstseins eine positive Wirksamkeit entfaltet, ist diese wiederum nicht christlich. Der Protestantismus ist sonach nur das Übergangsstadium vom abgestorbenen echten Christentum zu den modernen Kulturideen, die den christlichen in den wichtigsten Punkten diametral entgegengesetzt sind. Der liberale Protestantismus aber, der den gesammten Inhalt des christlich-religiösen Bewusstseins auf die „reine" Lehre Jesu einschränkt, ist damit nachgerade bei einem Punkte der Aushöhlung des Christentums angelangt, wo dasselbe seine innere Leerheit und Dürftigkeit nicht mehr vertuschen kann.

Über die Gegensätzlichkeit des Christentums zur modernen Kultur kann in der That kein Zweifel bestehen. Denn das Christentum ist eine durch und durch transcendente Weltanschauung, die mit allen ihren Interessen nur im Jenseits

wohnt; wir hingegen sind bereits so sehr in weltlichen Interessen versunken, dass wir gar keine Ahnung mehr davon haben, was es heisst, religiös und christlich zu sein. Es ist unchristlich, die patriotischen und staatlichen Interessen für die kurze Spanne Zeit seines irdischen Wandels mit denjenigen für das ewige Heil seiner Seele auch nur in Vergleich zu stellen und zu messen. Unchristlich ist unsere Wissenschaft, überhaupt das gesammte moderne Bildungsinteresse, unchristlich unsere auf Geschichte und Naturwissenschaft gegründete Weltanschauung und unsere Kunst, die sämmtlich durch und durch weltlich sind, unchristlich vor allem ist die moderne Einsicht in die Unwandelbarkeit der Naturgesetze, die jede Annahme eines transcendenten Wundereingriffs Gottes und damit auch die theistische Behauptung der Persönlichkeit Gottes ausschliesst. Wenn das moderne sittliche Bewusstsein der christlichen Heteronomie die Behauptung entgegenstellt, dass die wahre Moralität erst mit der sittlichen Autonomie beginne, so zieht es damit nur die praktische Folgerung seiner unchristlichen theoretischen Weltauffassung.

Schon die Reformation war reaktionär gewesen in dem Bestreben, ein Stück der christlichen Entwickelungsgeschichte zu annullieren und auf das neue Testament, d. h. auf den Lehrstandpunkt des ersten Jahrhunderts nach Christi Tode, zurückzugreifen. Allein weder der paulinische Lehrbegriff, noch der Standpunkt des Johannes, obwohl er der prinzipiell höchste ist, den das neue Testament erreicht hat, ist mit dem modernen Bewusstsein vereinbar. Es ist nur der äusserste Schritt der Reaktion, wenn der liberale Protestantismus nur das „Christentum Christi“ gelten lassen will, wenn nach ihm nur dasjenige, was Jesus selbst gelehrt hat, Autorität behalten soll und wir echte und wahre Christen nur dann sein sollen, wenn wir so an Christus glauben, wie er selbst an sich geglaubt hat.

Wie hat denn Jesus an sich geglaubt? Der historische Jesus hat nicht an sich als präexistente göttliche Persönlichkeit, auch nicht als Mittler im johanneischen, noch als Erlöser im paulinischen Sinne, er hat auch nicht an sich als sündenreines ethisches Urbild geglaubt. Jesus war Jude, blieb prinzipiell durchaus in den vorgefundenen Bahnen des religiösen Bewusstseins seines Volkes, in der Bildung seiner Zeit befangen und

hat im wesentlichen nur die esoterische Tradition der Schulen auf die offene Gasse zur Erbauung und Belehrung auch der Ärmsten und Bedürftigsten hinausgetragen. Was er hierzu Eigenes hinzugefügt hat, das Evangelium von der Nähe des Gottesreiches, das hat für uns keinerlei religiöse Bedeutung. Denn Jesus hat das „Gottesreich“ durchaus nur als das von den Juden erwartete national-jüdische Königreich Jehovahs im Sinne einer irdischen Theokratie verstanden, und wenn er auch bisweilen schon auf eine ideale Antizipation dieses bevorstehenden Gottesreiches hingedeutet hat, so steht und fällt doch diese ideale Antizipation bei ihm mit dem Glauben an die Realität der jüdischen Verheissung. Jesus, hat auch nicht ursprünglich an sich als den erwarteten Messias, sondern nur als einen von Gott erwählten Propheten geglaubt, und erst im Laufe der Zeit unter dem Einfluss der Verhältnisse hat er sein Selbstgefühl zu dem Glauben an sich als Messias emporgeschraubt. Aber an eine ideale Umdeutung des jüdischen Messiasglaubens seiner Zeit hat er so wenig jemals gedacht, dass er seine eigenen Gedanken in der Auffassung der heutigen Theologen nicht wiederfinden würde. Da nun auch der jüdische Messiasglauben für uns bloss noch eine historische Merkwürdigkeit ist, so ist es vollends gedankenlos, zu meinen, wir könnten in dem Sinne an Jesus glauben, wie er selbst an sich geglaubt hat.

Der Glaube an die Nähe des Gottesreiches hat bei Jesus die Verachtung von Staat, Rechtspflege, Familie, Arbeit und Eigentum, kurz aller weltlichen Güter und aller Mittel zur Sicherung des dauernden Bestandes der weltlichen Ordnung zur Folge. Alles dies ist mit den modernen Kulturbestrebungen unvereinbar und muss daher auch von den Anhängern der echten Lehre Jesu möglichst vertuscht werden, um diese dem modernen Bewusstsein anzupassen. Unvereinbar mit der optimistischen Weltbehaglichkeit des protestantischen Rationalismus ist aber auch die pessimistische Überzeugung Jesu von der Existenzunwürdigkeit dieser Welt und pflegt daher gleichfalls bei Seite geschoben zu werden. Also bleibt nur die Moral Jesu übrig, um darin den bleibenden Kern von dessen Lehre zu erblicken. Allein jene ist teils wegen ihres transcendenten Egoismus unannehmbar, teils beschränkt sie sich auf eine blosse verständige

Reciprocitätsmoral, teils endlich auf die mosaischen Gebote der Gottes- und Nächstenliebe ohne tiefere Begründung, sodass auch sie nicht geeignet ist, eine Ausnahmestellung Jesu als gerechtfertigt erscheinen zu lassen, wie sie ihm von den Anhängern des Christentums Christi doch eingeräumt wird. Der Grundirrtum dieser Anhänger ist, die geschichtliche Bedeutung Jesu in seiner Lehre, anstatt in seinen persönlichen Einflüssen auf seine Umgebung zu suchen, sodann aber, Jesus als den Gründer und Stifter der universalen christlichen Weltreligion anzusehen und zu verehren, während Jesu Wirken und Tod doch nur die unbewusste und unwillkürliche Gelegenheitsursache zur Gründung dieser Religion durch Paulus hergab.

Sonach bleibt unter der Überschrift „Das Christentum Christi" nichts als ein weisses Blatt übrig, auf welchem alles ausgelöscht ist, was geschichtlich beglaubigt auf demselben gestanden hat, und es zeigt sich, dass die Wiedererneuerung von Jesu eigentlicher Lehre für unsere Zeit noch tausendmal unmöglicher ist, als etwa die des Paulinismus oder Johanneismus. Das protestantische Prinzip räumt eben in seinen letzten Konsequenzen erbarmungslos mit jeder Art von dogmatischer Autorität auf. Es führt dahin, auch den Menschen Jesus in seiner ganzen historischen und persönlichen Bedingtheit und Beschränktheit zu erkennen; ein solcher aber eignet sich nicht zum Gegenstande der religiösen Verehrung und kann zur Begründung der modernen Grundlage der Religion unmittelbar nichts beitragen.

Wenn hiernach die prinzipielle Stellungnahme aller Vertreter der christlichen Idee sich als unbrauchbar für das heutige religiöse Bewusstsein darstellt, so können es nur untergeordnete und beiläufige Lehrmeinungen sein, welche von den Vertretern des „modernen Christentums" festgehalten werden. Ein solches Verfahren heisst Eklektizismus. Mit diesem aber stellt man sich schon ausserhalb der Entwickelungsperiode, aus deren verschiedenen Phasen man sich das Zusagende auswählt. In der That hat der liberale Protestantismus nicht mehr Recht, sich auf die Bibel als auf irgend ein anderes Werk zu stützen, und es ist nur das Bestreben, eine engere Beziehung ihres Denkens zum neuen Testament als zu irgend einem anderen Buche vorzuspiegeln, wenn die liberalen Prediger die Bibelstellen zu etwas

mehr als zum rhetorischen Schmuck oder aus Freude an dem treffenden Ausdruck verwenden, den ein Gedanke zufällig gerade hier gefunden hat. Ein wirkliches Recht, sich lieber Christen als Juden oder Mohamedaner zu nennen, besitzen sie thatsächlich nicht, denn die einzige Gestalt, in welcher sie an Christus zu glauben behaupten, nämlich als den Stifter der christlichen Religion, ist nachweislich unhistorisch, genügt auch übrigens nicht, um ihnen die Zugehörigkeit zu dieser Religion zu sichern. In Wahrheit steht der liberale Protestantismus ausserhalb der christlichen Religion und hat in ihm das protestantische Prinzip die Grenze bereits überschritten, wo der geschichtliche Zusammenhang mit dem wesentlichen Inhalt des Christentums aufhört.

Aber der liberale Protestantismus ist nicht bloss unchristlich, er ist auch irreligiös. Alle Religion gründet sich auf gewisse metaphysische Vorstellungen, die geeignet sind, als Motiv der Gefühls- und Willenserregung zu dienen. Die Gesammtheit der Mittel und Anweisungen, um das religiöse Gefühl auf Grundlage dieser Metaphysik möglichst kräftig und dauernd anzuregen, ist der Kultus. In den Folgerungen aus dieser Metaphysik für das praktische Verhalten der Menschen besteht die religiöse Ethik. Demnach umspannt die Religion die ganze Philosophie des Volkes, das die übrigen Teile der Philosophie so gut wie gar nicht bekümmern. Sie schliesst aber auch zugleich den ganzen Idealismus des Volkes in sich, da die Kunst ihm in zu roher Gestalt eingeht, um es zum künstlerischen Idealismus zu erheben. „Alles Ideale und alle Hingabe des Gemüts an das Ideale verkörpert sich dem Volke in der Religion; sie allein ist es, die ihm die beständige Mahnung vor Augen hält, dass es etwas Höheres gebe als Fressen, Saufen und sich Begatten, dass diese zeitliche Sinnenwelt nicht ein Letztes sei, sondern dass sie nur die Erscheinung eines Ewigen, Übersinnlichen, Idealen sei, dessen Schatten im Nebel wir hier nur schauen. Dieses Bewusstsein im einfachen Gemüt des rohen Volkes, und sei es auch nur als dunkle Ahnung, wach zu halten, das ist die gemeinsame Aufgabe aller Religionen, die sich über die primitivsten Anfänge roher Naturreligion erhoben haben“ (72 f.). Was das Volk verlangt, ist die Wahrheit, jene Eine ewige Wahrheit, welche

seinem unbewussten metaphysischen Bedürfnis genugthue, deren Wesen jedoch immer Mysterium, und deren Ausdruck immer symbolisch bleibt; ohne Mysterium ist demnach auch gar keine Religion möglich.

Welches ist denn nun aber die Metaphysik des liberalen Protestantismus, und worin besteht für ihn das Mysterium? So weit bei ihm von Metaphysik überhaupt die Rede sein kann, hat er sich wegen derselben im Grunde zu genieren, denn wer, wie er, an der Persönlichkeit Gottes, der Unsterblichkeit, der indeterministischen Willensfreiheit, dem Optimismus und der Heteronomie der Moral festhält, ignoriert damit die Leistungen der grossen Philosophen seit Kant und bleibt im platten Theismus der Aufklärungsperiode des 18. Jahrhunderts stecken. In Wahrheit aber ist diese theistische Metaphysik des liberalen Protestantismus auch blosse Scheinfaçade, und dahinter steckt der moderne Naturalismus mit seinem Aberglauben an die Substantialität der Materie, der für irgend welches Mysterium vollends keinen Raum lässt.

Nicht besser als mit seiner Metaphysik steht es mit seiner Ethik. Um der heteronomen Moral des Theismus zu entgehen, die mit dem modernen Bewusstsein unvereinbar ist, reisst er die Moral von der ohnehin in den Hintergrund gedrängten Metaphysik los. So aber kann die Ethik wohl noch Regeln aufstellen, aber sie kann nichts dagegen thun, wenn der Einzelne diese Regeln nicht nach seinem Geschmacke findet, kann sie wohl den Anspruch, Norm des Handelns zu sein, erheben, aber nicht mehr rechtfertigen und ist dadurch nicht nur völlig unwissenschaftlich, sondern auch keine religiöse Ethik mehr. Der liberale Protestantismus hält sich praktisch an die Liebe als Moralprinzip; allein was hilft es, einem Lieblosen Liebe einzupredigen? „Verpsychologisiert man die ganze Religion in Ethik und versüsslicht man die ganze Ethik in Liebe, löst man mit einem Wort die Religion in Liebe auf, so verzichtet man auf alles, was in der Religion mehr als Liebe ist, was die Liebe erst religiös macht, so gesteht man mit anderen Worten, dass man den charakterologischen Trieb der Liebe sich bemüht, zur Religion zu erheben, weil einem die eigentliche Religion abhanden gekommen ist. Es ist wahr, die Religion ist kein

Haifisch, wie die Inquisitoren glaubten, aber sie ist auch keine Qualle; ein Haifisch kann doch wenigstens fürchterlich sein, eine Qualle ist immer nur wabblich" (86). Dazu kommt endlich, um den irreligiösen Charakter des liberalen Protestantismus vollends ans Licht zu stellen, seine heidnische Weltfreudigkeit und optimistische Behaglichkeit, die nicht bloss dem Wesen aller Religion überhaupt, sondern besonders auch demjenigen des Christentums widerspricht. Alle Religion entspringt aus dem Stutzen des Menschengeistes über das Übel und das Böse, aus der Unzufriedenheit mit dem Weltlichen, aus pessimistischer Gemütsstimmung und Weltbetrachtung. Der liberale Protestantismus dagegen ist dermassen verweltlicht, dass er über jeden mit Zetergeschrei herfällt, welcher der modernen Menschheit einmal wieder die Augen zu öffnen bestrebt ist über die Wertlosigkeit alles Weltlichen, über die Tiefe und Allgemeinheit des Weltelends und über die illusorische Beschaffenheit der am meisten und am heftigsten begehrten Weltfreuden.[1]) —

Die Frage, ob bei der gegenwärtigen Sachlage Umbildung oder Neubildung des Gegebenen einzutreten habe, um zu einer Religion zu gelangen, die mit dem modernen Bewusstsein in Einklang steht, muss hiernach zu Gunsten der Neubildung entschieden werden. Die christliche Idee, d. h. der Glaube an Christus als Erlöser und Mittler, hat ihre Lebensbahn durchlaufen und ist im liberalen Protestantismus an einem Punkte angelangt, wo sie aufgehört hat, Christentum und Religion zu sein. Der Pessimismus wird nach wie vor das unerlässliche Fundament für den religiösen Neubau, die zur Religion drängende Stimmung bleiben, allein er selbst ist noch keine Religion. Die Frage ist also, welcher religiöse Neubau dem in dieser

[1]) Dass diese Kritik des liberalen Protestantismus auch heute noch nicht veraltet ist, beweist Harnacks „Wesen des Christentums" (1900), ein Buch, welches den wesentlichen Inhalt der christlichen Religion auf ein paar so dürftige, gestaltlose und noch dazu historisch höchst anfechtbare Trivialitäten ohne spekulativen Gehalt zurückführt, dass sein grosser Erfolg beim Publikum als ein deutlicher Beweis dafür angesehen werden kann, wie sehr bereits der moderne Agnostizismus und Skeptizismus das religiöse Bewusstsein der Gebildeten ausgehöhlt haben. Vgl. Hartmanns Besprechung des Werkes „Das Wesen des Christentums in neuester Beleuchtung" in der Ztschr. „Die Gegenwart" 1901. Nr. 1.

Stimmung begründeten religiösen Bedürfnis und der modernen Kultur zugleich genug zu thun vermögen werde. Jeder Versuch einer direkten Beantwortung dieser Frage würde die Prätension, als Stifter einer neuen Religion auftreten zu wollen, in sich einschliessen. „Diese Prätension“, bemerkt Hartmann ausdrücklich, „liegt mir nicht nur aus subjektiven Gründen fern, sondern sie wird schon durch die objektive Überzeugung ausgeschlossen, dass die Wissenschaft und ihre Vertreter ihrer Natur nach ganz und gar nicht geeignet seien, auf Begründung neuer Religionen unmittelbar hinzuwirken. Bei Religionsstiftern ist es niemals die Wissenschaft, sondern die Kraft der anschaulichen und bildlichen Darstellung zeitgemässer religiöser Ideen und die Macht der sie vertretenden Persönlichkeit, welche die grossen und durchschlagenden Erfolge beim Volke erzielen. Aber andererseits saugen doch auch diese Männer die zündenden Ideen nicht aus den Fingern, sondern sie schöpfen sie aus dem zeitweiligen Ideenvorrat des Volksglaubens und der Wissenschaft, entdecken unter diesen vielleicht nur in sehr unvollkommener Gestalt zu ihrer Kenntnis gelangten Ideen solche, welche ihr religiöses Gemüt mächtig ergreifen, und erproben durch weitere Mitteilung die von Anderen bis dahin vielleicht übersehene oder doch unterschätzte enthusiasmierende Wirkung derselben in den durch die Zeitverhältnisse solchen Eindrücken aufgeschlossenen Gemütern des Volkes. Die Wissenschaft kann daher ihrerseits nur dadurch für noch ungeborene, aber bereits zum Bedürfnis werdende Religionen sorgen, dass sie, als Wissenschaft, ihren möglichsten Aufschwung in Vertiefung und Vielseitigkeit zu nehmen redlich und eifrig bemüht ist, um der Zukunft ein möglichst reiches und wertvolles Ideenmaterial darzubieten, aus dem sie für die eventuelle neue Religion schöpfen kann“ (93 f.).

Man sieht, es ist eine thörichte und unwahre Unterstellung, als ob Hartmann selbst eine neue Religion zu gründen beabsichtige. Glaubt er doch nicht einmal an den baldigen Eintritt einer solchen Gründung! Denn die Rückständigkeit der Masse gegen die kulturtragenden Minoritäten ist gegenwärtig sicherlich auf Jahrhunderte zu schätzen, weshalb es mindestens noch einiger Menschenalter bedarf, ehe der Boden zu einer praktischen religiösen Neubildung vorbereitet ist. Nur dass eine Neugründung

statthaben wird, steht ihm fest. Denn wenn es auch gegenwärtig den Anschein haben mag, dass die Religion ganz und gar durch die Wissenschaft verdrängt und ersetzt werden wird, da die Gemütsbedürfnisse beständig abnehmen, so ist dies doch nur eine vorübergehende Zeiterscheinung. Jede Verstandesbildung wirkt auf die Dauer doch auch bereichernd und verfeinernd auf die Gefühlssphäre zurück; diese letztere aber wird immer dringender ihr Recht verlangen, je mehr die wachsende Einsicht in die Unerreichbarkeit des Glückes die Blicke über die zeitliche Sinnenwelt hinauslenkt. Der Optimismus ist immer nur Intermezzo bei den gerade in weltlichem Aufschwung befindlichen Nationen, aber der Pessimismus ist die dauernde Grundstimmung der zur Selbstbesinnung gekommenen Menschheit und bricht nach jeder zurückgelegten Epoche weltlichen Aufschwungs mit gesteigerter Gewalt hervor. „Darum aber wird auch der Drang, dieses Weltelend, wenn auch nur ideell mit dem Bewusstsein zu überwinden, in immer gesteigerter Intensität sich nach Ablauf der Perioden der Verweltlichung und Absorption in weltlichen Interessen geltend machen, und darum wird die religiöse Frage erst dann zur allerbrennendsten werden, wenn die Menschheit alles erreicht hat, was sie an Kultur auf Erden überhaupt erreichen kann, und die ganze jämmerliche Armseligkeit dieser höchsterreichbaren weltlichen Situation überschaut“ (96 f.).

II. Die Kritik des spekulativen Protestantismus.

Auf den Protestantismus blieb der Angriff Hartmanns nicht ohne Eindruck. Er hatte vor allem die positive Wirkung, dass die Schrift über „Die Selbstzersetzung des Christentums“ in Verbindung mit der Straussschen Bekenntnisschrift in tieferen Geistern das Streben nach Umkehr von dem beschrittenen Wege der Verflachung und Verwässerung und nach Zurückgewinnung und Wiedervertiefung des positiv religiösen Elementes weckte. Diese konnten nicht umhin, dem Philosophen im Grunde recht zu geben, aber sie behaupteten, seine Schilderungen passten doch wohl nur auf einzelne hier und da vorkommende extreme Fälle, und beriefen sich darauf, in dem liberalen Protestantismus sei

doch auch noch ein tieferer religiöser und gedanklicher Gehalt zu finden, als Hartmann angenommen, und gerade in ihm sei zugleich das innerste und wahrste Wesen des Christentums herausgestellt. Sie dachten dabei an den Standpunkt des spekulativen Protestantismus, wie er durch den Professor der Theologie in Zürich Alois Emanuel Biedermann in seiner „Christlichen Dogmatik" (1868) begründet, von Seiten des Professors der Theologie in Jena Richard Adelbert Lipsius durch sein „Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik" (1876) in theologischen Kreisen gepflegt und befestigt und durch den Professor der Theologie zu Berlin Otto Pfleiderer in dessen „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage" (1878) einem weiteren Publikum zugänglich gemacht war.

Diese Berufung auf den spekulativen Protestantismus gab Hartmann die Veranlassung, auch den Wert des letzteren zu prüfen, um einerseits die Stellung desselben zum Christentum und andererseits seine Bedeutung für das religiöse Bewusstsein überhaupt festzustellen. Das Ergebnis dieser Prüfung ist in der Schrift über „Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie" enthalten.

Die christliche Religion ist Erlösungsreligion, und zwar auf Grund des Glaubens an Jesus Christus als Erlöser. Die Erlösung durch Jesus Christus ist somit das Centraldogma der christlichen Religion. Von ihm aus bestimmen sich nicht bloss die Christologie oder die Lehre von der Person und dem Werke Christi, sowie die Anthropologie, sondern indirekt auch alle übrigen Dogmen. Sie ist der eigentliche Kern des christlichen Glaubens, der eigentümliche Grundgehalt der christlichen Religion, wodurch sie sich von anderen Religionen unterscheidet, mit einem Worte das Wesen des Christentums und ist als solches auch von jeher anerkannt worden. (Vgl. „Das Wesen des Christentums" in der „Gegenwart" 1901, Nr. 14 u. 15.) Von Anbeginn an zielt die Entwickelung des Christentums darauf ab, diejenigen Bedingungen festzustellen, unter welchen Christus der Erlöser der Menschheit sein kann. Diese Bedingungen aber laufen darauf hinauf, dass Christus einerseits, um als Stellvertreter der Menschheit gelten und ihre

Sünde auf sich nehmen zu können, wahrer Mensch sein muss, dass er dagegen andererseits, um, als der Einzige, die ganze Menschheit von der Sünde loskaufen und vor Gott rechtfertigen zu können, mehr als Mensch, nämlich Gott sein muss. Im chalkedonensischen Bekenntnis wird sonach das Facit langer Kämpfe dahin gezogen, dass Christus als einheitliche Persönlichkeit wahrer Mensch und wahrer Gott zugleich sein müsse, dass in ihm, dem gottmenschlichen Subjekt, die menschliche und die göttliche Natur ungetrennt und unvermischt vereinigt seien. Diese Formel, welche die einzige Bedingung in völlig konsequenter Weise ausspricht, unter welcher allein das christliche Centraldogma, die Erlösung durch Christus, möglich ist, ist in sich widersinnig. Solange der verendlichte Gott Gott bleibt im Unterschiede vom Menschen, ist er nicht wahrer Mensch, und sobald er wahrer Mensch ist, kann er, gleichviel ob er durch Verendlichung eines Gottes entstanden ist oder nicht, die Menschheit nicht erlösen. Die ganze Dogmengeschichte hat in ihrer Bemühung, den Widerspruch zu beseitigen, denselben nur immer deutlicher herausgestellt; gerade darin offenbart sich die immanente Vernunft dieser Entwickelung. „Der Verstand aber, der durch Abweichungen nach der einen oder anderen Seite den Widerspruch des Centraldogmas zu mildern und minder undenkbar zu machen sucht, handelt damit nicht nur dem religiösen Interesse, sondern auch der objektiven Vernunft zuwider, weil das in sich Widerspruchsvolle nicht vertuscht, sondern möglichst klar ans Licht gestellt werden muss, um dem Verstande die Überwindung des Widerspruchs durch Hinübertritt auf eine ganz neue Basis zu ermöglichen“ (5).

Widerspruchsvoll wie die Lehre von den zwei Naturen in Christus, ist auch die Lehre von dem Werke Christi mit seinen drei Seiten oder „Ämtern“, der prophetischen, priesterlichen und königlichen Wirksamkeit. Die prophetische Thätigkeit hat nur die Bedeutung, die christliche Glaubenswahrheit als die alleinige unfehlbare Wahrheit zu beglaubigen. Die königliche Thätigkeit fällt in ihrer Hauptsache mit der priesterlichen Thätigkeit zusammen: diese letztere hat ihren Schwerpunkt in der Stellvertretung. Aber gerade diese Lehre von der Stellvertretung Christi ist ein wahres Nest von Widersprüchen, deren Heraushebung die

Arbeit der Jahrhunderte bildet. Die Geschichte der Christologie ist somit selbst schon die Kritik derselben. Sie ist vor allem der kritische Auflösungsprozess der behaupteten Identität des die Erlösung in jedem Menschen bewirkenden Prinzips mit der Person Jesu Christi. Nach den Voraussetzungen der christlichen Religion muss der Glaube an die Wahrheit der geschichtlichen Heilsthatsachen und an die Identität des Erlösungsprinzips mit der Person Jesu als unentbehrliche Bedingung der Erlösung gelten. Mit der subjektiven Unmöglichkeit, diese Bedingung zu erfüllen, ist die psychologische Möglichkeit des Christentums aufgehoben.

Zwischen der kirchlichen Christologie und dem rein negativen Resultat ihrer geschichtlichen Selbstzersetzung sucht die sogenannte „Vermittelungstheologie" eine Brücke zu schlagen, als deren Vater Schleiermacher anzusehen ist. Aber auch sie kommt über den Grundfehler der Kirchenlehre, die Identifikation von Prinzip und Person, nicht hinweg. Trotzdem sie das Leiden und Thun Jesu zu blossen Erlebnissen seines rein menschlichen Lebenslaufes herabsetzt, gelingt es ihr nicht, mit dem persönlichen Erlösungsprinzip zu brechen und das unpersönliche immanente Erlösungsprinzip, wie es die spekulative Philosophie eines Fichte und Hegel ihr darbietet, als solches zu begreifen und festzuhalten. So hat sie schliesslich nur das Verdienst, die spezifisch religiöse Verwertung des immanenten Erlösungsprinzips vorbereitet zu haben. Das Ergebnis dieses gesammten Zersetzungsprozesses aber ist, „dass die Identifikation des Erlösungsprinzips mit irgendwelcher geschichtlichen Erlöserpersönlichkeit unmöglich, dass ein persönliches Erlösungsprinzip undenkbar, d. h. dass die Erlösung durch einen Dritten ein sich selbst aufhebender Widerspruch ist" (16).

Eine „Vermittelungstheologie höherer Ordnung" vertritt der spekulative Protestantismus. Dieser sucht in der That das immanente Erlösungsprinzip der spekulativen Religionsphilosophie (vor allem Hegels) für die praktische Religiosität (unter Benutzung der Schleiermacherschen Gefühlsvertiefung) zu verwerten und durchzubilden; er sucht demnach die Continuität mit dem Christentum nicht mehr durch unmittelbare Identifizierung des Erlösungsprinzips mit dem Urheber des Christen-

tums, sondern nur durch eine indirekte Verknüpfung beider aufrecht zu erhalten.

Demnach schrumpft in ihm die Christologie erstens auf die pädagogische Empfehlung des Festhaltens an dem Christusbilde als einer symbolischen Idealdichtung und zweitens auf die Forderung einer historischen Pietät vor dem Stifter des Christentums als der immanenten Erlösungsreligion zusammen. Dabei vermag er jedoch die Prätension der Christlichkeit selbst dem Scheine nach nur dadurch aufrecht zu erhalten, dass sein historisch-spekulativer Standpunkt ebenso sehr in historischer, wie in spekulativer Richtung sich selbst untreu wird, in historischer Beziehung, weil der historische Jesus nicht der von ihm angenommene ideale Christus war, in spekulativer Hinsicht, weil sein immanentes Erlösungsprinzip ein unpersönliches, rein geistiges und allgemeines Prinzip ist, das nur im Widerspruche mit sich selbst, und sei es auch nur in symbolischer Weise, personifiziert werden kann. „Wer ohne einen Erlöser nicht auskommen zu können glaubt, der beweist eben dadurch, dass er noch nicht reif ist für den spekulativen Protestantismus; wer das Immanenzprinzip in sich trägt, und zwar nicht als abstraktes diskursives Wissen, sondern als unmittelbare lebendige Anschauung und Gefühlsweise in sich trägt, der ist eben damit über jede Erlösung durch Christum oder sonst welchen Erlöser weit hinaus, d. h. er hat die christliche Erlösungsreligion ebenso hinter sich liegen, wie der christliche Theismus“ (64). Aber auch die vom spekulativen Protestantismus geforderte Pietät vor Jesus als dem Stifter des Christentums vermag keinen Zusammenhang desselben mit dem Christentume zu begründen. Denn erstens ist die christliche Religion etwas ganz Anderes, als was Jesus gelehrt und beabsichtigt hat, und zweitens vertritt der spekulative Protestantismus in allen für die Beurteilung wesentlichen Punkten einen den christlichen Religionslehren entgegengesetzten Standpunkt. „Niemals ist es Jesus eingefallen, über Transcendenz und Immanenz nachzudenken und im Gegensatz zu dem starren Schöpfungsbegriff und dem transcendenten Gottesbewusstsein seines Volkes einen immanenten Gott und eine immanente Erlösung zu predigen. Niemals hat er den Begriff der Gotteskindschaft anders als im Sinne eines patriarchalischen Familienverhältnisses verstanden

und nirgends stellt er diesen Begriff in den Mittelpunkt seiner Predigt, welche vielmehr von der frohen Hoffnung auf das nahe Erdreich Jehovas und von dem Mitteln handelt, um zur Teilnahme an demselben zu gelangen" (65). Weder ist Jesus der eigentliche Stifter der christlichen Erlösungsreligion, was vielmehr erst Paulus ist, noch ist er in irgendwelchem Sinne der Stifter der immanenten Erlösungsreligion überhaupt. „Jesus ist weder der einzige noch der erste, welcher eine Erlösungsreligion gelehrt hat, noch hat er eine solche in vollkommenerer Gestalt gelehrt als andere, sondern er hat eine solche in dem Sinne, wie der spekulative Protestantismus sie mit Recht vertritt, überhaupt garnicht gelehrt; es ist also nicht abzusehen, welche Kontinuitätsbeziehungen zwischen letzterem und Jesus bestehen sollen, oder in welchem Sinne der spekulative Protestantismus zu Jesus als zu seinem Stifter aufblicken könnte" (66).

In Wahrheit ist der Gegensatz zwischen der Immanenzreligion und dem Christentum noch weit grösser als der zwischen christlicher Erlösungsreligion und jüdischer Gesetzesreligion. Denn diese beiden fussen doch wenigstens auf der gemeinsamen Weltanschauung des Theismus, während erstere auf der entgegengesetzten pantheistischen Weltanschauung basiert. „Wie die christliche Erlösungsreligion ihren wesentlich neuen geistigen Gehalt zunächst in den ihm widerstrebenden Formeln der jüdischen Dogmatik auszudrücken bemüht war, so sucht der spekulative Protestantismus seinen wesentlich neuen, nicht aus dem Christentum, sondern aus der spekulativen deutschen Philosophie geschöpften Inhalt zunächst in den ihm widerstrebenden Formeln der christlichen Dogmatik auszusprechen, um ihn zur praktischen religiösen Verwertung zu bringen. Als Protestantismus, d. h. als christliche Sekte, gehört der spekulative Protestantismus ideell schon heute einer toten Vergangenheit an und stellt sich als letzter Ausläufer der „Selbstzersetzung des Christentums" dar; als freie spekulative Religionsphilosophie hingegen, ist er das Embryo einer neuen pantheistischen Zukunftsreligion, welche die Ergebnisse der spekulativen Philosophie zur vollen Befriedigung des religiösen Bewusstseins auf dessen höchstmöglicher Stufe verwertet" (67 f.). Im spekulativen Prote-

stantismus vollzieht sich somit die geschichtliche „Krisis des Christentums", d. h. in ihm gelangt dasselbe an den Wendepunkt, wo ein neues, dem Christentum entgegengesetztes religiöses Prinzip in scheinbar noch christlichen Formen ins Leben tritt, wo die letzte Stufe der Selbstzersetzung des Christentums sich zugleich als die Geburtsstätte einer neuen Zukunftsreligion erweist. —

Wie er im Schlusskapitel seiner Schrift über „Die Selbstzersetzung des Christentums" auf die „historischen Bausteine" der Zukunftsreligion hingewiesen hatte, so versucht Hartmann im letzten Abschnitt der Schrift über „Die Krisis des Christentums" den wesentlichsten Inhalt der Zukunftsreligion aus dem „religiösen Grundphänomen", d. h. dem Bewusstsein des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, zu entwickeln. Dieser Abschnitt enthält ebenso das Programm des zweiten Teiles seiner Religionsphilosophie, der „Religion des Geistes", wie das erwähnte Schlusskapitel der „Selbstzersetzung" das Programm des ersten Teiles derselben, des „religiösen Bewusstseins der Menschheit", darstellt. Die Religionsphilosophie überhaupt aber ist die wissenschaftliche Erforschung des religiösen Bewusstseins und seiner ihm eigentümlichen Vorstellungswelt. Ihre Aufgabe ist, „den wertvollen Inhalt des religiösen Lebens zu konservieren und fortzuentwickeln, und zwar in einer völlig adäquaten, von den Widersprüchen jeder vorstellungsmässigen Fassung gereinigten Form. Sie soll keineswegs durch ihre Theorie die Praxis des religiösen Lebens überflüssig machen, wie ja die Physiologie das Verdauen nicht entbehrlich macht; sie will auch nicht behaupten, dass sie als Theorie für die Praxis jedem Menschen unentbehrlich sei, da ja auch der Ungebildete tiefes religiöses Leben besitzen kann; sie will nur ihre Unentbehrlichkeit für diejenigen Menschen und Zeiten behaupten, welche einmal zu einem Grade des Wissens und der Reflexion gelangt sind, dass eine andere Vorstellungsbasis des religiösen Lebens als die völlig adäquate Fassung des geistigen Gehalts der religiösen Ideen unzulänglich und untergrabend für dieses Leben selber erscheint" (Krisis 34 f.). Diese Aufgabe aber sucht sie dadurch zu erfüllen, „dass sie die Einseitigkeit der inneren Erfahrung durch die Vielseitigkeit der geschichtlichen Entfaltung des religiösen Lebens korrigiert und in den Analogien des eigenen Geisteslebens den Schlüsse zum

Verständnis des äusseren Erfahrungsmaterials der Religionsgeschichte sucht. Wenn der Rationalismus sich damit begnügt, in den dogmatischen Gestaltungen der Vergangenheit die Unzulänglichkeit nachzuweisen, so geht die Aufgabe der spekulativen Religionsphilosophie darüber hinaus auf die Erkennung des positiven religiösen Gehalts dieser formell unzulänglichen Gestaltungen und auf das Verständnis der psychologischen und kulturgeschichtlichen Gründe, welche gerade diese Unzulänglichkeit ihrer Gestaltung hervorrief" (ebd. 35).

III. Das religiöse Bewusstsein der Menschheit.

Der Aufgabe einer Untersuchung der geschichtlichen Entfaltung des religiösen Lebens ist der erste Teil von Hartmanns Religionsphilosophie, „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit", gewidmet. Als Phänomenologie des religiösen Bewusstseins bildet dieser Teil das Gegenstück zur „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" und hat, wie diese, den wesentlichen Zweck, der positiven systematischen Entwickelung des betreffenden Gegenstandes als Unterlage oder Sockel zu dienen.

1. Der Naturalismus.

a) Das Erwachen des religiösen Bewusstseins.

Das erste und wichtigste Problem, das uns hier aufstösst, ist das Erwachen des religiösen Bewusstseins. Dasselbe ist unserer direkten Beobachtung entrückt, es bietet sich aber die Möglichkeit dar, dies Problem dadurch indirekt zu lösen, dass wir das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer religiösen Anlage und ihrer eventuellen Entfaltung bei den untermenschlichen Wesen, den Tieren, ins Auge fassen. Indem wir erkennen, was dem Tiere zur Entfaltung eines religiösen Verhältnisses fehlt, kommen wir dem Verständnis der psychologischen Ursachen näher, welche im Menschen ein solches zu Stande kommen liessen. Nun besitzen offenbar die höheren Tiere Gemütseigenschaften, wie Liebe, Dankbarkeit, Demut, Hingebung u. s. w., welche sie zur Entfaltung religiöser Beziehungen befähigen würden, wenn

ihnen nur die geeigneten Objekte zu solchen in einer für sie fassbaren Weise dargeboten werden könnten. Allein gerade an solchen mangelt es den Tieren im Naturzustande. Ihre niedrige Intelligenz, ihr Mangel an uninteressierter Beobachtungsfähigkeit, der Umstand, dass bei ihnen die Beobachtung noch ganz in den Banden des praktischen Bedürfnisses gefesselt liegt, verhindert sie, ihre Aufmerksamkeit solchen Objekten zuzuwenden, an welche das Erwachen des religiösen Bewusstseins anzuknüpfen vermöchte. Anders, wenn dem Tiere ein Lebewesen sinnlich wahrnehmbar entgegentritt, das es nicht bloss als ein ihm unvergleichlich überlegenes betrachten muss, sondern welches ihm gegenüber zugleich ein thätiges Wohlwollen bekundet, wie dieses bei dem Verhältnis der klügsten Haustiere zu ihren Herren besteht. In diesem Falle liegt in der That das Analogon eines religiösen Verhältnisses vor, zumal hier die überlegene Macht des Herrn für das Tier gerade denjenigen mysteriösen Charakter besitzt, wie er für das religiöse Objekt unentbehrlich ist. Nur dadurch also, dass ihm im Menschen die Offenbarung des Geistes entgegentritt, kann die schlummernde Anlage zur Religion im Tiere geweckt worden. Da jedoch dem Menschen selbst eine solche Offenbarung des Geistes in Individuen höherer Art fehlt und er den Geist in der Natur erst dann zu entdecken vermag, wenn er ihn bereits in sich selbst entdeckt hat, so kann uns das Erwachen des religiösen Bewusstseins im Tiere auch keine positive Analogie für das Erwachen desselben im Menschen liefern.

Auch beim Menschen in der Urzeit ist die Beobachtung keine uninteressierte. Darin jedoch, dass hier der Intellekt über das Gebiet der bereits bekannten ursächlichen Zusammenhänge wenigstens bei den bevorzugten Individuen beständig hinübergreift, um neue Zusammenhänge kennen zu lernen, und die Beziehung auf den praktischen Zweck dabei unmittelbar unbewusst bleibt, liegt bereits der Anfang einer Loslösung von den egoistischen Willenszielen. Dazu kommt die ästhetische Eindrucksfähigkeit des Naturmenschen, insbesondere für die Empfindung des Erhabenen. Die Himmelserscheinungen lenken die Beobachtung des Menschen auf sich, sie ergreifen sein Gemüt und werden ihm dadurch zu Objekten einer uninteressierten Beobachtung. Dass

aber der Naturmensch den Himmelserscheinungen das Prädikat der Göttlichkeit beilegt, dafür liegt der Grund darin, dass er seine Sinneswahrnehmungen durchweg mit der Phantasie auffasst und die aus der letzteren stammenden Bestandteile von den wirklichen Sinneswahrnehmungen nicht unterscheidet. Er ist der geborene Dichter in seiner Naturauffassung, indem er die ganze Natur für belebt und thätig ansieht. Mit dieser instinktiven Beseelung gewinnt er auch für die Himmelserscheinungen neben der Eigenschaft des Leuchtenden und Unvergänglichen dasjenige Prädikat, wodurch sie zu unsterblichen übermenschlichen Wesen werden.

Auf der ersten Stufe dieser Verlebendigung wird der Gott mit der Naturerscheinung schlechthin identifiziert. Geist und Materie werden hier noch gar nicht unterschieden, und nur einzelne handgreifliche Gegenstände, wie Pflanzen, Bäume, Steine u. s. w., werden als Versinnbildlichungen von Göttern und Kultusobjekte angesehen. Erst allmählich entwickelt sich aus dieser primitivsten Form heraus die zoomorphische und anthropomorphische Versinnbildlichung der Götter. Und zwar sind die Gestalten, womit die verlebendigten Naturerscheinungen von der Phantasie ausgestattet werden, früher tierischer als menschlicher Art, weil jene sich leichter der gegebenen Beschaffenheit der Himmelserscheinungen anbequemen und das Prädikat der Macht, welche der Naturmensch nur als physische Stärke und Schnelligkeit zu verstehen vermag, durch Tiere besser als durch den Menschen repräsentiert zu werden scheint. Erst wenn der Mensch bei wachsender Kultur beginnt, sich der überlegenen Macht seines bewaffneten Armes über die rohe, blinde Stärke des Tieres bewusst zu werden, verdrängt die menschliche Gestalt die tierische. Dann sinken die Zoomorphismen zu Symbolen herab, welche mit der menschlichen Gestalt entweder zu einer organischen Mischgestalt verbunden oder der menschlichen Gestalt des Gottes als stehendes Begleittier beigegeben werden. Die ursprünglichen Naturgottheiten sind ebensowenig geistige, wie sittliche, so wenig übersinnliche, wie persönliche Mächte, sondern „seelisch-lebendige Naturmächte mit fliessender und verfliessender Individualität“. Das teleologische Moment dieser Naturauffassung aber liegt darin, dass der Anfang des religiösen

Lebens durch ein eigentümliches Zusammenwirken von Naturerscheinungen und menschlicher Geistesanlage sich in einer Weise gestalten muss, welche der mit der Kultur fortschreitenden Vergeistigung der religiösen Objekte freien Spielraum lässt.

Diejenige subjektive Beschaffenheit nun, die den Menschen zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses mit diesen Objekten geneigt und fähig macht, ist der Egoismus. Der Mensch will glücklich sein, aber er weiss seine Glückseligkeit abhängig von jenen Naturmächten, welche ihm der bestimmende Grund für das wechselnde Verhalten der Natur zu seinen subjektiven Zwecken werden. Er deutet die unberechenbar schwankende Stimmung der Naturmächte gegen ihn als Willkür, das wohlthätige Verhalten derselben als Wohlwollen, das verderbliche als Zorn und Missfallen und ist bestrebt, das letztere durch sein persönliches Verhalten in ein dauerndes Wohlgefallen umzuwandeln. Damit sind die Naturmächte aus möglichen zu wirklichen Objekten eines religiösen Verhältnisses, d. h. zu Göttern, geworden. So hat Feuerbach recht, die Götter als „Wunschwesen" zu bezeichnen, aber die sinnliche Erkenntnis derselben als Naturwesen musste der Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses vorangehen, um dem letzteren die unentbehrliche Gewissheit zu verschaffen, auf dem Boden realer Wahrheit und nicht bloss willkürlicher Erdichtung zu stehen.

Die Götter des Naturmenschen sind nur als sinnliche, mit menschlichen Eigenschaften ausgestattete Wesen fähig, die Wünsche des Menschen zu vernehmen. Nur so kann der Mensch hoffen, sie durch Darbringung von Geschenken, d. h. durch Opfer, ihm günstig zu stimmen. Die Grundbedeutung des Opfers ist also eine eudämonistische. Die dargebrachten Geschenke müssen demnach für die Götter, ebenso wie für die Menschen, einen reellen Wert als Genussgüter besitzen. Nun drängt aber das Unberührtbleiben der Opfergaben die Einsicht auf, dass den Göttern doch eine höhere Art von Sinnlichkeit zukommen müsse, und dadurch wird der Weg zur schrittweisen Vergeistigung der sinnlich aufgefassten Götter eröffnet und der Gedanke des Übersinnlichen in den Vordergrund gerückt. Auch hier ist es Feuerbachs Verdienst, die eudämonistische Grundlage der primitiven Religionsstufe aufgezeigt zu haben. Allein darum ist doch nicht

alle Religion schlechtweg egoistisch, wie der Materialismus behauptet, und ein nicht sinnlicher Gottesbegriff darum nicht religiös wertlos, weil er für das egoistische religiöse Verhältnis unbrauchbar ist. Ebensowenig ist aber in dem nackten Egoismus der primitiven Religion schon eine Ahnung späterer Gestaltungen des religiösen Verhältnisses aufzufinden, wie dies die Theologie behauptet. Vielmehr beruht die Weisheit der Vorsehung auch hier wieder darin, dass ein mit so einfachen und natürlichen Mitteln gemachter Anfang sich doch als ausreichende Grundlage für die ganze nachfolgende Steigerung des religiösen Bewusstseins der Menschheit erweist.

b) Der naturalistische Henotheismus.

Das geeignetste Objekt zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses ist der Himmel, als Inbegriff aller an ihm zu betrachtenden Erscheinungen. Er ist das Weltenei, das sichtbare Universum, die anschauliche Unendlichkeit, der Allumfasser und Allerhalter, der Lichtgott und als solcher der Urheber oder Vater alles Lebendigen. Als aktives Prinzip, fordert er zu seiner Ergänzung die passive Erde. Weil diese von ihm umfasst ist, so ist sie ihm untergeordnet oder nebengeordnet, wie die Frau dem Manne. Sie ist die Allmutter, die aber nur gebären kann, wenn sie vom Himmel befruchtet ist. Damit gewinnt der Urmythus einen geschlechtlichen Charakter, sei es, dass das höchste Götterpaar als Ehepaar aufgefasst, sei es, dass Himmel und Erde zu einer einzigen Gottheit verwachsen, die dann als mannweiblich angesehen wird. Nur in der Form des feuchten Urprinzips, als Chaos oder Urraum, erscheint die Erde als selbstthätiges Prinzip des Gebärens und gilt dann als der dunkle Mutterschoss des gesammten Weltalls. Aber Himmel und Erde haben auch eine uns abgekehrte Seite. Dem Oberhimmel entspricht der Unterhimmel, der Obererde die Untererde und beide verhalten sich wie Licht und Finsternis, Leben und Tod, woraus sich die Auffassung der unteren Himmelshälfte als des Totenreiches ergiebt.

Die hervorragendste und einflussreichste unter allen Himmelserscheinungen ist die Sonne. Wie der Himmel den ersten, so liefert sie den zweiten Götterkreis. Die Sonne ist der Urheber und Spender des Lebens, der Schöpfer und Erhalter aller zum

Leben erforderlichen Güter. Der reine Lichtgott ist darum zugleich der Gott der Heiligkeit, der Erleuchter auch in intellektueller Hinsicht und darum der Gott der Wahrheit. Wie der Himmel den Raum, so veranschaulicht die Sonne die Zeit, die Ordnung durch Mass und Regel. Damit steigt der Sonnengott zum Zeitgott, zugleich aber auch zum Gotte der Künste und Wissenschaften auf. Der Verehrung der Sonne entspricht in heissen und regenarmen Gegenden die Verehrung der Gestirne, vor allem des Mondes. Im Gegensatze zur brünstig glühenden Sonne wird dieser als keusche Jungfrau aufgefasst, als vermeintlicher Urheber des Thaues zum Prinzip der Fruchtbarkeit erhoben und verschmilzt infolgedessen ebenso leicht mit der fruchtbaren Erdgöttin in eine Person, wie die Sonne mit dem Himmel, woraus dann eine Potenzierung der geschlechtlichen Färbung der Religion hervorgeht.

Nun zeigt aber die Sonne nicht bloss eine wohlthätige, sondern im Glutbrande des Hochsommers zugleich eine verderbliche Seite. Die Naturmacht aber, welche die Sonnenglut bricht und mildert, ist das Gewitter; aus ihm geht der dritte Hauptgötterkreis hervor. Hier tritt infolge einer Übertragung der mythologischen Anschauungen aus den beiden ersten Götterkreisen auf den dritten neben eine ungeschlechtliche eine geschlechtliche Auffassung des Gewittervorganges. Dort befreit der Gewittergott mit seinem Blitzfeuer den Regen aus der Wolke, wobei der Hitzedämon als Schlange, Wurm oder Drache angeschaut wird. Hier verfolgt auf der Stufe der Himmelsverehrung der Himmelsgott als Sturmwind die vor ihm fliehende Wolke und erzeugt mit ihr den Blitz und Regen, oder aber die hinter der Wolke sich verbergende Sonne gilt als Gemahl derselben, der mit ihr die Blitz- und Regengötter hervorbringt, eine Auffassung, welche der Stufe der Sonnenverehrung entspricht, oder endlich der Gewittergott befreit die vom Hitzedrachen gefangen gehaltene Regenwolke. So lagern sich die verschiedenen Hauptgötterkreise über einander und durchdringen sich gegenseitig, indem anfänglich der Himmel in seiner Totalität und Universalität das Objekt der religiösen Verehrung bildet, später aber die besonders hervorstechenden Himmelserscheinungen, wie Sonne und Gewitter, ein selbständiges Interesse für sich in An-

spruch nehmen, ohne dass jedoch darum der Zusammenhang mit der Universalität des Himmels jemals gänzlich aus den Augen verloren würde.

Der Naturmensch verehrt in jedem der vielen religiösen Objekte die ganze und ungeteilte Gottheit und legt daher der Reihe nach dem jeweiligen Objekte seiner Verehrung die Prädikate des höchsten Gottes bei, ohne daran Anstoss zu nehmen, dass sie dadurch den übrigen der Reihe nach aberkannt werden. Dies ist der von Max Müller sogenannte Henotheismus. „Henotheismus bedeutet eine Auffassung und Behandlung des religiösen Objekts, als ob dasselbe nicht ein Gott, sondern der Gott schlechthin wäre, aber ohne die Absicht oder den Gedanken, die gleiche Behandlung anderer Götter damit auszuschliessen zu wollen“ (57). „Der Henotheismus besteht demnach in der allen Naturgottheiten zu Grunde liegenden positiven Identität, welche es möglich macht, in jedem Gotte, wenigstens in jedem der ursprünglichen Hauptgötter den Gott schlechthin, das Göttliche als solches, die Gottheit zu verehren, und welche es zu einer relativ gleichgültigen Sache macht, in welcher besonderen Göttergestalt man den Gott verehrt“ (ebd.). Dies Bewusstsein der wesentlichen Identität der Götter ist im Naturmenschen als „dunkle, unklare Ahnung von einer mysteriösen Einheit“ vorhanden und findet seine bildlichen Ausdrücke in der Vorstellung der organischen Verwandtschaft oder unorganischen Emanation der Götter. Es selbst aber beruht, abgesehen von anderen Gründen, darauf, dass der Himmel des ersten Götterkreises auch die Götter der übrigen Kreise umfasst. Überhaupt ist der Himmel ursprünglich der einzige Götterkreis. In seiner einheitlichen Totalität sind auch die Hauptgötter der übrigen Götterkreise, sowie ihre Nebengötter anschaulich als aufgehobene Momente gesetzt. Er ist somit gleichsam die angeschaute Identität aller Götter, mit dessen intuitiver Universalität der Henotheismus gleichsam in sinnlicher Unmittelbarkeit gegeben ist. Diese Einheit wird aber nicht etwa vom Naturmenschen als theistisch oder pantheistisch, persönlich oder unpersönlich, organisch oder unorganisch, endlich oder unendlich, individuell geschlossen oder unbestimmt gedacht, sondern der Henotheismus ist vielmehr die Indifferenz jener Gegensätze und

erst das Bedürfnis nach konkreterer anschaulicher Individualität führt vom Allumfasser zu den Spezialgöttern hin.

Auf Grund des geschilderten Ausgangspunktes vollzieht sich nun eine steigende Moralisierung des religiösen Verhältnisses, und zwar durch den Fortschritt in der Art der menschlichen Wünsche, durch die Entwickelung des Eudämonismus aus einer rohen naiv sinnlichen zu einer verfeinerten, reflektiert verstandesmässigen Form. Soweit nämlich der menschliche Wunsch nicht unmittelbar erfüllt werden kann, wird er in das religiöse Verhältnis hineinprojiziert, und diese Projektion stellt sich dem menschlichen Bewusstsein als der konkrete Wille seiner Götter dar. So erhalten das Gastrecht, ebenso wie die Blutrache ihre göttliche Sanktion, so kleidet sich der unvollstreckbare Rachewunsch in den Strafwillen der Götter, wird im Fluche die Vergeltung auf den Gott übertragen, beruht der Eid auf dem bei allen Beteiligten vorausgesetzten Glauben an die göttliche Vollstreckung des Fluches und spiegelt sich der demokratische Menschenneid im aristokratischen Neide der Götter wieder. Da es gerade die rechtlich-sittlichen Forderungen des eigenen Bewusstseins sind, die in den göttlichen Willensinhalt übertragen werden, so gewinnen dieselben damit eine scheinbar objektive Bedeutung gegenüber der Subjektivität des Einzelwillens. Die Götter erscheinen als die Gründer und Wächter der sittlichen Weltordnung, als die Heiligen, weswegen der Mensch sich scheut, diese sittliche Weltordnung zu missachten, die subjektiven Klugheitsregeln werden zu objektiven Rechts- und Sittengesetzen, die Sphäre der egoistischen Pseudomoral wird überschritten und diejenige der heteronomen Pseudomoral betreten, freilich ohne ein klares Bewusstsein dieses Unterschiedes, und ohne dass damit der Eudämonismus aufgehoben würde. Vielmehr dient die heteronome Einkleidung in der Naturreligion nur dazu, die Blösse der eudämonistischen Pseudomoral zu bedecken, damit sie vor dem sittlichen Bewusstsein als wirkliche Moral erscheinen kann.

Nunmehr erleidet auch der Kultus eine moralische Umgestaltung. Die ursprüngliche Bedeutung des Opfers als eines den Gott nährenden und erfreuenden Geschenks erhebt sich zur juridischen Bedeutung eines Strafloskaufs in der Form des

Schuld- und Sühnopfers. Hiermit verknüpfen sich alsdann, jene Hauptbedeutung allmählich verdrängend, die mystisch-symbolischen Nebenvorstellungen der stellvertretenden Genugthuung oder der Stellvertretung des Opfernden durch das Opfertier, sowie weiterhin der Stellvertretung des Gottes durch das Opfertier, wobei das letztere sowohl als Stellvertreter des Gottes gegenüber dem Sühnebedürftigen, wie des letzteren gegenüber jenem, d. h. als Mittler zwischen beiden, aufgefasst wird. Wenn bei der ersteren einseitigen Stellvertretung das Opfer in dem Tode des Opfertieres gipfelt, so liegt der Schwerpunkt der zweiseitigen Stellvertretung in der Seele des Tieres, wie sie im Blute desselben angeschaut wird. Der Gott nimmt hier durch die Tierseele der Menschenseele die Schuld ab, und die Bedeutung der Mittlerschaft geht somit auf die Seele über. Liegt schon im Strafloskauf ein über die juridische Bedeutung hinausgehendes ethisches Moment, so noch viel mehr im Fortgange zur symbolisch-mystischen Bedeutung des Opfers. Dort feiert der Opfernde im Opfer den Sieg der sittlichen Weltordnung über seinen egoistischen Eigenwillen, indem er die stattgehabte Verletzung derselben äusserlich (juridisch) von sich abthut, und zwar als einen Akt freiwilliger Hingebung. Hier feiert er ihn dadurch, dass er seine ganze Seele an Gott hingiebt und diesen Akt der geistigen Hingabe durch die Blutbesprengung symbolisch darstellt. In beiden Fällen wird durch das Opfer das religiöse Verhältnis in seiner Unversehrtheit wiederhergestellt, der Wunsch nach dieser Wiederherstellung, ursprünglich ein rein egoistischer, wird zum Selbstzweck, zur Befriedigung eines unmittelbaren religiösen Bedürfnisses, und damit wird die gänzliche prinzipielle Ablösung des religiösen Bewusstseins vom Eudämonismus vorbereitet.

c) Der Verfall des Henotheismus.

Den Widerspruch des Henotheismus, dass er jedesmal den einzelnen Gott als die Gottheit schlechthin betrachtet und damit allen Göttern die Gottheit abspricht, überwindet der Polytheismus. Geht in diesem das Bewusstsein der Einheit der Götter verloren, so führt dies zum Verfall der Naturreligion oder des Naturalismus, und dies geschieht, wenn entweder die

Kultur eines bereits zum Henotheismus gelangten Volkes sinkt, beziehungsweise in Stillstand gerät, oder wenn der henotheistische Vorstellungskreis auf ein noch religionsloses Volk von niederer Kulturstufe übertragen wird. In solchem Falle verzettelt sich der religiöse Gehalt des Henotheismus unter die unbegrenzte Vielheit der vergöttlichten Naturerscheinungen, die Götter werden nicht mehr gewogen, sondern gezählt, und unter den beseelten Naturdingen treten diejenigen in den Vordergrund, welche zufällig dem Menschen am nächsten in äusserlicher, räumlicher und zeitlicher Hinsicht stehen. Da aber diese zur Erfüllung der menschlichen Wünsche doch nicht genügen, so stützt sich hier der Glaube auf die Annahme übernatürlicher, aussergewöhnlicher, unsichtbarer Kräfte in den Naturdingen, auf den Dämon, der in diesen haust. Eine solche Unterscheidung zwischen der Naturerscheinung und ihrem Dämon setzt einen vorgerückten Stand der Bildung voraus und ist im primitivsten Naturzustande nicht möglich. Demnach haben wir es im dämonistischen Polytheismus (Dämonismus) mit einem Verfallsprodukt aus einer autochthonen Religion zu thun.

Auch im Henotheismus spielt der eudämonistische Glaube an ein Fortleben nach dem Tode und die hierauf gebaute Ahnenverehrung, wie sie ihren Grund im Traum und der visionären Ekstase haben, eine gewisse untergeordnete Rolle. Mit dem Verfalle des Henotheismus nun verschmilzt der Ahnenkultus mit der Verehrung untergeordneter Naturdinge, die Vorstellung der Geister wird von den verstorbenen Menschen auf die dämonischen Seelen der Naturobjekte übertragen und die Natur mit Geistern, Nixen, Kobolden u. s. w. angefüllt, die den Menschen mit tückischer Schädigung seiner Glückseligkeit bedrohen. Unfähig, als Objekte eines religiösen Verhältnisses zu dienen, werden sie zu Gegenständen der Magie. Damit schlägt das Gebet in Mantik, das Opfer in Zauberei und die Religion in magische Bewältigung ihrer schädlichen magischen Einflüsse um, die vom Priestermedium ausgeübt wird. Wie der Polytheismus die erste, so repräsentiert die Mischung von Dämonismus und Ahnenkultus oder der Animismus die zweite Stufe des Verfalls des Henotheismus. Die dritte Stufe desselben aber repräsentiert der Fetischismus. Er entsteht alsdann, wenn die symbolischen Repräsentanten

der an und für sich gestaltlosen Himmelsgötter (Steine, tier- oder menschenähnliche Bildnisse), die im Henotheismus als Abbildungen der Gottheit und insofern als ständige Hilfsmittel des Kultus dienen, zu Objekten des religiösen Verhältnisses werden. Auch der Fetischismus kann entweder durch den inneren Verfall einer höheren Religionsform infolge sinkender oder stagnierender Kultur oder durch äussere Übertragung exoterischer Bestandteile einer höheren Religion an ein tiefer stehendes Nachbarvolk oder einen wandernden Stamm entstehen. Ein spontanes Entstehen desselben aus einem religionslosen Zustande ist schon dadurch ausgeschlossen, dass der Mensch den Begriff des Göttlichen schon besitzen muss, um ihn auf ein unorganisches Objekt, ein tierisches oder menschliches Bildnis zu übertragen, dass er diesen aber niemals aus seiner eigenen Vorstellungswelt heraus erzeugen, sondern nur aus der Beobachtung des Himmels gewinnen kann. Damit erscheint die Gesammtheit aller menschlichen Religionen auf einen einstämmigen Stammbaum, eine gemeinsame Urheimat als einzigen einmaligen Entstehungsherd und alleiniges Ausbreitungscentrum zurückgeführt, das wir wahrscheinlich in Mittelasien zu suchen haben.

d) Der Polytheismus vor und nach der Herausbildung des Henotheismus.

Eine Ergänzung zu der hier vorgeführten Ansicht über die Entstehung und den Verfall des Henotheismus hat Hartmann in seinem Aufsatze über „Die Anfänge der Religion“ in „Westermanns Monatsheften“ (Dezemberheft 1897, 325—341) geliefert. Es handelt sich dabei um eine Auseinandersetzung mit der Theorie von Herbert Spencer, Julius Lippert und Robert Smith, wonach die Verehrung der Ahnenseelen die frühere Religionsstufe darstellt und alle anderen Religionsformen erst von ihr abgeleitet sein sollen, sowie mit J. G. Frazers Ansichten über den Totemismus. Hartmann schliesst sich dieser Auffassung insoweit an, als er zugiebt, dass die Naturgottheiten ursprünglich ganz individuell und lokal zu verstehen seien (ein naher Berg, Höhlen, Quellen, Bäume, Bach, Feuer, Wechsel von Tageshelle und Nachtdunkel, das Himmelsgewölbe in individuell beschränkter Auffassung, die Sonne als Zubehör einer begrenzten

Örtlichkeit, der Wind, die Wolken u. s. w.). Unter diesen Naturobjekten bildeten auch die Seelen Verstorbener in sinnlich-stofflicher Auffassung nur eine besondere Art und erzeugten eine familiäre Ahnenpflege, welche alsdann durch die Übertragung des Glaubens an Zauberei und Wunderkräfte von den Menschen auf die Ahnenseelen zu einem religiösen Ahnenkultus führte. Indessen hat doch der Ahnenkultus als solcher sich nirgends zu einer Stufe erhoben, die mit Recht die Bezeichnung einer Religion in Anspruch nehmen könnte. Es ist daher nicht zuzugeben, dass die Naturobjekte erst durch die Einwirkung des Ahnenkultus zu religiösen Objekten gemacht wurden, dass die Ahnenverehrung älter sei als die der Naturobjekte und dass die letztere sich erst auf Grundlage der ersteren entwickelt habe. „Vielmehr scheinen beide überall Hand in Hand miteinander zu gehen, soweit wir in die primitiven Zustände der Völker hineinzublicken vermögen. A priori dürfte es jedenfalls mehr Wahrscheinlichkeit für sich haben, dass die Menschen lange vorher die gewaltigen Naturmächte ihrer Umgebung mit ehrfurchtsvoller Scheu angestaunt und sich vor ihnen gebeugt haben, bevor sie auf den Gedanken kamen, die Seelen Verstorbener als fortexistierende und verehrungswürdige Objekte zu betrachten“ (a. a. O. 333).

Was nun die lokalen Naturobjekte und die Ahnenseelen befähigt, zu einem Entwickelungsprozess des religiösen Bewusstseins über diese unterste Stufe hinauszuführen, ist der Umstand, dass die Ahnenseelen beim Wachstum der Familie eine erweiterte Bedeutung erlangen. Dazu kommt, dass die Clanverfassung zum T o t e m i s m u s, zur Identifikation des Urahns mit einem Tiere, hinführt, welches, als Wappen, das Symbol der Zusammengehörigkeit bildet, eine Folge der Ahnung der Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, worin sich zugleich der Wunsch ausdrückt, wenigstens einem Teile dieser Natur nicht bloss feindlich, sondern in verwandtschaftlichem Wohlwollen gegenüberzustehen. Zwei Stämme oder Geschlechter, die verschiedene Stammväter oder -mütter verehren, können dadurch zur Kultusgemeinschaft zusammentreten, dass entweder der eine von ihnen auf den Kultus seines Ahnherrn verzichtet, oder dass sie einen gemeinsamen Ahnherrn zu den besonderen hinzudichten, und dies geschieht, wo bereits eine anerkannte gemeinsame Naturgottheit von der

nötigen Allgemeinheit vorhanden ist, um auf sie die gemeinsame Abstammung der beiden Ahnherrn zurückführen zu können. In diesem Falle sinkt der Ahnenkultus in die zweite Stelle hinab, und der Kultus der Naturgottheit tritt in die erste Reihe. Das Zustandekommen einer solchen allgemeinen Naturgottheit wird durch die Verschmelzung verschiedener Lokalgötter infolge der häufigen Wiederkehr gleicher Namen sehr erleichtert. Es vollzieht sich aber da, wo die natürlichen Bedingungen der Verschmelzung in der gleichzeitigen Gegenwart gleichartiger Lokalgötter an verschiedenen Örtlichkeiten gegeben sind, wie dies z. B. beim Meere, vor allem aber beim Himmel und der Sonne der Fall ist. In dieser Weise verschmelzen die Götter der Familie zu solchen einer Gruppe (Kurie, Phratrie), diese zu solchen des Tribus (Phyle), diese zu solchen der Stadtgemeinde, der Landschaft u. s. w., während die Götter mehrerer Stämme sich zu einer Götterfamilie oder einem Götterstaat verbinden, so dass mithin die Beschaffenheit der Götter die Geschichte ihres Volkes widerspiegelt. Aber erst mit der Anerkennung der Identität der Himmelsmächte kommt dieser Verschmelzungsprozess zum Abschluss. „Darum sind es vor allem Himmel und Sonne, an welche die Ahnung von der Allgemeinheit der Götter anknüpft; ihnen schliessen sich dann Wind, Wolken und Gewitter an, die auch über grössere Landstriche dahinziehen. Mit diesen allgemeinen himmlischen Gottheiten erreicht der religiöse Naturalismus allererst eine Stufe der Entwickelung, die unser Bewusstsein als Religion gelten lassen mag, während die Verehrung der Ahnen und Lokalgötter uns mehr wie eine Vorstufe der Religion anmutet" (337).

Es giebt hiernach einen zweifachen Polytheismus, einen solchen vor und einen solchen nach der Herausbildung des Henotheismus, von denen jener die Vorstufe, dieser den Verfall des Henotheismus darstellt. Beide unterscheiden sich wesentlich dadurch, dass in der Vorstufe des religiösen Bewusstseins die Ahnenseelen, als vorsittliche Individuen von rein natürlicher Motivation, weder gut noch böse, sondern sittlich indifferent sind, aber doch einen überwiegend wohlwollenden Charakter zeigen, während dieselben nach der Verdunkelung des henotheistischen Bewusstseins, wenn die oberen Götter ihre Herrschaft über die Welt der Götter und Menschen eingebüsst haben, die

Rangordnung des Götterstaates aus den Fugen gegangen und an ihrer Statt Anarchie eingetreten ist, zu unheimlichen, tückischen und bösen Spukgeistern und Dämonen werden. Diesen sittlich bösen Beigeschmack haben die kleinen, lokal und physisch beschränkten Naturgottheiten und Ahnenseelen aber auch schon im Henotheismus im Gegensatze zu den sittlich guten Himmelsgöttern, nur dass sie hier durch die letzteren eingeschränkt und in der Ausübung ihrer Wirksamkeit behindert werden. „Im Henotheismus der Himmelgötter sinken die Ahnenseelen und lokalen Naturobjekte zu untergeordneten Äusserungen der höheren Naturobjekte herab und werden als dienende Glieder dem Götterstaat eingeordnet, der mit seiner wohlbegründeten Rangordnung die konkrete Erscheinungsform des Henotheismus darstellt“ (339 f.).

So wertvoll nach alledem die Nachweise sind, welche die allmähliche Ausdehnung und Verallgemeinerung der ursprünglich ganz lokal zu denkenden Naturgottheiten verstehen lassen, so beginnt doch alle höhere Entwickelung der Naturreligion erst da, wo diese Verallgemeinerung wenigstens für das Gebiet eines Volkes gelungen ist; hier aber stützen sich überall die obersten nationalen Gottheiten auf eine himmlische Naturgrundlage. Man kann deshalb weder den Ahnenseelen, noch den irdischen Lokalgöttern einen tieferen Wert für die Religionsentwickelung beimessen: „der Aufschwung von einer primitiven Vorstufe zur eigentlichen Religion beginnt erst da, wo sie durch die allgemeinen Himmelsgötter, die sich als höhere Schicht über sie lagern, zu relativer Bedeutungslosigkeit herabgedrückt werden“ (325).

e) Die anthropoide Vergeistigung des Henotheismus.

Wenn der Verlust der göttlichen Einheit den Verfall des Henotheismus herbeiführt, so ist auf der Basis des letzteren doch andererseits auch ein Fortschritt denkbar. Dieser besteht darin, dass die einzelnen Göttergestalten des Henotheismus durch den Fortschritt der Kultur immer mehr mit einem geistigen und sittlichen Inhalt erfüllt und nach dieser Richtung hin weiter entwickelt werden. Eine solche anthropoide Vergeistigung des Henotheismus, als Reflex des ethnologischen Stammescharakters und der aus ihm erwachsenen Kulturgestalt, findet sich zunächst im Hellenentum.

α) Das Hellenentum.

In **Hellas** zuerst erhebt sich der Geist aus den Banden des natürlichen Daseins zu einer der Natur gleichberechtigten und mit ihr in Wechselwirkung befindlichen Stufe, hier zuerst begreift sich der Menschengeist als höchste Blüte der Natur, erfasst er sich in seiner Überlegenheit über die unter- und aussermenschliche Natur und erkennt er sich selbst als das Mass der Dinge. Diese Auffassung schliesst ebensowohl jeden Zoomorphismus, wie jede rein geistige, übernatürliche Gottesvorstellung aus. Sollen die Götter die verschiedenen Richtungen des menschlichen Geistes widerspiegeln, so müssen ihre anthropomorphen Bildnisse ideale Typen derjenigen Menschenleiber darstellen, aus welchen die bestimmten Richtungen des Geistes möglichst deutlich hervorleuchten. So wird die **Götterwelt** in der bildenden Kunst zu einer Welt konkreter menschlicher Ideale, welche in ihrer Gesammtheit das Ideal der Humanität im hellenischen Sinne des Wortes erschöpfen. „Die Menschheit glaubte, als sie diese vergangene Herrlichkeit schuf, ihre Götter zu ehren, in der Hoffnung, dass diese so geehrten Götter ihr wieder zu Ehre und Ansehen verhelfen würden, und diese Hoffnung hat sie nicht betrogen. An ihren Göttern rankte die Menschheit sich aus dem Staube der Erde empor, indem sie den Olymp ihrer Phantasie auf Erden verwirklichte“ (115). Bei aller anthropoiden Vergeistigung ihrer Götter bleibt aber doch in der hellenischen Religion die ursprüngliche Naturgrundlage derselben erkennbar. So ist Zeus die Einheit von Himmels- und Gewittergott, Apollon die Einheit von Sonnengott und Gewittergott, Dionysos ein Frühlings- und Regengott, die spriessende Lebenskraft der Natur, Hermes der Gott des wolkenführenden Windes, Athene der aus der Wolke, dem Haupte des Zeus, hervorspringende Blitz, sowie der heitere Himmel nach dem Gewitter, so ist Ares das Gewitter als rohe Naturgewalt, Demeter die ernährende Erde u. s. w. Aber nicht bloss auf ihrer natürlichen Basis, sondern auch aus ihren familiären und politischen Beziehungen findet eine Vergeistigung der hellenischen Götter statt, und diese fortschreitende Humanisierung der Naturmythen und Bereicherung ihrer geistigen Bedeutung durch Hinzunahme

menschlicher Beziehungen ist recht eigentlich der innerste Pulsschlag in der Religion der Griechen.

Die Verfeinerung des Henotheismus ist im Hellenentum ästhetischer Art. Die griechische Schönheitsreligion ist daher auch nur solange wahrhaft lebendig, als an den Göttern noch etwas zu gestalten ist, als die künstlerische Produktivität noch nicht erschöpft ist, d. h. als die ästhetische Kultur in Hellas noch nicht auf ihren Gipfel gelangt ist, von dem sie dann unmittelbar zum Verfall fortschreitet. Diesen Verfall vermag auch der Heroenkultus nicht aufzuhalten. Wie die Götter blosse Anthropomorphisierungen von Naturerscheinungen sind, so sind die Heroen teils Menschen, welche in der Vergangenheit des Volkes eine geschichtliche Rolle gespielt haben, auf welche sich jedoch die wesentlichen Züge eines oder mehrerer Götter herabgesenkt haben, teils sind sie Götter, welche ihr göttliches Heimatsrecht verloren und dafür die Heimatsberechtigung in der sagenhaften Volksgeschichte gewonnen haben. Sie sind Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, was sich in ihrer Bastarderzeugung ausdrückt, und als solche für das religiöse Bewusstsein ein wirklicher Fortschritt, weil sie die Identität von Gott und Mensch in konkreter Weise darstellen. „Die Heroen repräsentieren das Göttliche in seiner geschichtlichen Immanenz, wie die Götter es in seiner natürlichen Immanenz zeigen; ihre Aufgabe ist, Mass, Ordnung und Harmonie im geschichtlichen Völkerleben zur Geltung zu bringen, wie die Götter es in der natürlichen Entwickelungsgeschichte der Menschheit im Allgemeinen thun. In dem Heroenkultus dämmert die Ahnung auf, dass das geschichtliche Leben ein höheres, zweckvolleres und wertvolleres ist als das bloss natürliche Dasein, dass der Gott eine würdigere und humanere Rolle spielt, wenn er als konkreter Mensch zu dem ihm dienenden Volke hinabsteigt, um ihm in Mühe und Entbehrung, in Thatkraft und Ausdauer, vor allem aber in zielvoller Kulturarbeit ein bahnbrechendes Vorbild zu sein, als wenn er in seinem Himmel bleibt, weiter blitzt und regnet und nur gelegentlich durch Wunder dem bedrängten Volke zu Hilfe kommt“ (124). Der Kultus der Heroen ist die Tragödie. Ursprünglich nur Mittel zur Erregung des religiösen Gefühls, sinkt dieselbe von ihrer Höhe herunter, als der religiöse Zweck

in den Hintergrund tritt und Menschen in ihr die Stelle der Heroen einnehmen. Damit ist aber auch der Verfall der gesammten griechischen Religion gegeben, in welcher die Tragödie nur die wichtigste Stelle des Kultus einnimmt, der letztere nur auf produktive und rezeptive Beteiligung an der religiösen Kunst hinausläuft und Künstler die Stelle der Priester inne haben.

Wie die Religion, so trägt auch die Moral der Griechen eine durch und durch ästhetische Färbung. Das Sittliche ist das Darleben des Schönen, das Schöngute (*καλοκαγαθόν*) das sittliche Ideal des Griechen. Diese ästhetische Moral ist ohne rechten sittlichen Ernst und Tiefe. Sie verflacht den ethischen Gehalt zum schönen Schein und verflüchtigt den Ernst des Lebens entweder zum heiteren Spiel oder zur schablonenhaft aufgebauschten Mantelfigur der stoischen Würde. Dabei ist ihr die ästhetische Anschauung nur die Form, worin das Glück des Lebens gesucht wird, d. h. sie kommt prinzipiell über den Individualeudämonismus nicht hinaus, aus welchem die ganze Naturreligion erwachsen ist. Trotzdem ist der Fortschritt auch hier nicht zu verkennen. Derselbe liegt in der Einführung eines autonomen Moralprinzips, wie die Geschmacksmoral es ist, obschon die Hellenen selbst die ästhetische Beurteilung noch nicht als ein selbständiges autonomes Moralprinzip begriffen und überzeugt waren, mit der Idealisierung der Natur sich auch rein natürlich zu verhalten. So gering daher auch der Wert der ästhetischen Vergeistigung des Henotheismus in religiöser Hinsicht ist, so ist sie doch zugleich eine weltgeschichtliche Leistung von unermesslichem bleibenden Wert, und dieser Wert liegt darin, dass durch sie allein jene unschätzbare Leistung ermöglicht wurde.

In der Ahnung, dass das ganze Streben nach Glückseligkeit auf einer Illusion beruhe, wurzelt jene tiefe Schwermut und Wehmut der griechischen Kunst, die nur deshalb von uns Modernen so leicht übersehen wird, weil sie gar nichts Sentimentales hat; aus ihr entspringen die Bestrebungen nach Vertiefung und Bereicherung des religiösen Lebens, wie sie in den Mysterien zu Tage treten. Zwar sind dieselben ein Rückfall aus der ästhetischen Vergeistigung des Henotheismus in seine rein naturalistische Gestalt, allein in ihrer Hereinziehung der transcendenten Hoffnungen und Motive in die rein diesseitige ästhetische Religion

bereichern sie doch den bloss irdischen durch einen transcendenten Eudämonismus, bleiben aber teils in der Unbestimmtheit der naturalistischen Symbolik stecken, teils arten sie zu einem leeren Schaugepränge aus.

Mehr Bedeutung hat das Bemühen der tieferen Naturen, die vergeistigten vielen Götter auf eine zu Grunde liegende geistige Einheit zurückzuführen, die bei der Vergeistigung verloren zu gehen droht, und damit auch den vergeistigten Polytheismus als Henotheismus festzuhalten. Diesem Zwecke dient die Auffassung der Moira oder des Schicksals als einer unpersönlichen mysteriösen Macht, die als blindes Verhängnis über Götter und Menschen waltet. Da jedoch die Moira keine Bedeutung für das sittliche Bewusstsein besitzt, die moralische Würdigung der menschlichen Handlungen vielmehr von den Göttern ausgeübt wird, so erscheint es entsprechender, einen der Götter selbst über die anderen Götter zu erhöhen und als den Gott schlechthin zu betrachten. Als solchen aber bietet sich Zeus dar, der Vater der Götter und Menschen, der Götterkönig, der höchste Wächter der sittlichen Weltordnung, der, als Himmelsgott, die übergreifende Einheit der ganzen griechischen Götterwelt repräsentiert. So spitzt sich die ästhetische Religion der Griechen zur Zeusreligion zu, in welcher die griechische Volksreligion und die griechische Philosophie, die solange unabhängig nebeneinander hergegangen waren, ihren Einheitspunkt und die Entwickelung der griechischen Geistesbildung ihren würdigen Abschluss findet. Freilich bleibt jene Religion auch so noch unzulänglich. Mit ihrem Dualismus von Kraft und Stoff, Demiurg und Chaos, Himmel und Erde, ihrer ästhetischen Hochschätzung des Masses und der Ordnung, ihrem Schwanken zwischen einer geistigen und naturalistischen Auffassung der Gottheit, ihrem vergeblichen Streben nach einem wahren Monotheismus u. s. w. zeigt die Zeusreligion eine auffallende Ähnlichkeit mit der chinesischen Weltanschauung. Aber sie ist nichtsdestoweniger eine wichtige Etappe im Entwickelungsgange des religiösen Bewusstseins. „In ihr hat einer der begabtesten Stämme der begabtesten Race sich ungehindert ausgelebt, und darum enthält sie in dem ungelösten Widerspruch des an sein Ende gelangten Prinzips mit der vorwärts strebenden Tendenz den Trieb zur Aufnahme eines sich darbietenden Neuen, den

Stachel des Bedürfnisses nach einer tieferen und reicheren, auf höherem Prinzip erbauten Religion" (145).

β) Das Römertum.

Im Gegensatze zu den phantasiebegabten Griechen zeigen die Römer eine phantasielose Nüchternheit, ein prosaisches Nützlichkeitsstreben, einen Hang zu allegorischer Personifikation abstrakter Begriffe, eine Neigung zu moralischer Verwertung der Religion, eine abergläubische Ehrfurcht vor den Äusserlichkeiten des Kultus und Gleichgültigkeit gegen die mythologischen Bestimmungen der Götter. Das Neue ihrer Religion liegt darin, dass der abstrakte Fanatismus der Römer den Begriff des Staatsrechts zur Gottheit erhebt, dem das Gedeihen der Einzelnen nur als Mitel damit, und dem er im Kollisionsfalle unbedenklich die Glückseligkeit und die Existenz der Individuen opfert. Das Staatswohl verkörpert sich ihm in der Gestalt des Jupiter capitolinus. Sein ganzes Wesen geht darin auf, die politischen Wünsche der Römer zu erfüllen. Diese Umwandlung des individual-eudämonistischen Prinzips in ein sozial-eudämonistisches ist ein Fortschritt von unberechenbarer Tragweite; mit ihm ist der Egoismus prinzipiell überwunden und zum aufgehobenen Moment eines höheren Prinzips herabgesetzt. Der religiöse Sozialeudämonismus der Römer ist Utilitarismus, weil das Gemeinwohl den alleinigen Massstab für alle Güter und Leistungen bildet und auch Wissenschaft und Kunst lediglich nach ihrer Utilität, ihrer Nützlichkeit für die Allgemeinheit, beurteilt werden. Die Gottheit ist dem Römer diejenige Macht, die ihm Winke erteilt für das nutzbringendste Verhalten. Das Thun und Lassen der Menschen ist demnach von Auspizien und Augurien abhängig, und die Auslegung pflegt eine solche zu sein, welche dem Staate sich am nützlichsten erweist.

Sittlich ist, was dem Gemeinwohl nützt, unsittlich, was ihm schadet. Da aber die Gesammtheit über die Nützlichkeit einer Handlung urteilt und dieses Urteil sich in der Ehre oder Unehre ausspricht, die sie dem Handelnden erweist, so spitzt sich der Begriff des sittlich Guten zu demjenigen des von der Gesammtheit zu Billigenden (probum), sowie des Ehrenhaften und Ehrenwerten (honestum) zu. So wird hier zum ersten Mal das Ehr-

gefühl zum Eckstein der Moral. Die Ehre ist recht eigentlich die Römertugend, deren ethischer Wert zwar in der Überwindung des Egoismus beruht, die aber dadurch noch getrübt erscheint, dass der Römerstolz nicht in sich, sondern in der Meinung Anderer wurzelt, dass er der sittlichen Autonomie ermangelt und darum leicht zu theatralischer Effekthascherei entartet. Wohl aber hat dies Prinzip die höhere Wertschätzung der Familie, sowie die gehobene soziale Stellung der Frau zur Folge und trägt dadurch dazu bei, die Monogamie der modernen Kultursphäre vorzubereiten.

Durch den Begriff der Utilität ist ferner die ganze Durchbildung des Rechts bestimmt, dessen Entwickelung daher auch dem klassischen Volke der utilitarischen Weltanschauung den Gegenstand zur Entfaltung seines Genius bietet. Der Gott des römischen Rechtes aber ist jener selbe Jupiter, der die römische Staatsmacht nach aussen verkörpert und der selbst seinem ganzen Wesen nach nichts Anderes ist als der auf den Thron des Zeus erhobene Utilitarismus. An seine Stelle tritt daher später der Kaiser, dessen Wille als die Quelle des Rechtes aufgefasst wird. Die Vergöttlichung desselben ist die natürliche Folge davon, „dass das Göttliche vom religiösen Bewusstsein der Römer zur Erde herabgezogen, zur irdischen, zeitlichen Utilität erniedrigt, mit einem Worte säkularisiert worden war, dass aber der so säkularisierte Inhalt doch nicht aufhörte, als religiöser Inhalt empfunden zu werden, und deshalb aus seiner sachlichen Verselbständigung nach einer symbolischen Personifikation strebte“ (157 f.). Gleichwohl kann die nüchterne Utilität dem religiösen Bedürfniss nicht mehr genügen, sobald sie nackt herausgestellt ist; damit aber ist der Verfall des römischen Kulturlebens besiegelt. Die religiösen Anleihen bei Nachbarvölkern, die massenhafte Häufung der Kulte führt zur Schwächung der Religion, und nur die Annahme der Zeusreligion bedeutet einen Fortschritt; denn hier „verschmilzt die quasimonotheistische begriffliche Bedeutung des hellenischen Zeus mit der kosmopolitischen Machtstellung des römischen Jupiter zu einer universalistischen Religion, welche mit ihrem Vorsehungs- und Unsterblichkeitsglauben, mit ihrem vertieften Schuldbewusstsein und ihrem ethischen Ideal des Weisen dem Monotheismus des Heiden-

christentums sehr viel näher steht als die hellenische Zeusreligion und sehr dazu beigetragen hat, der christlichen Mission die Wege zu ebnen" (159).

γ) Das Germanentum.

Wie in der hellenischen Götterwelt die Phantasie, in der römischen Religion der praktische Verstand vorherrscht, so kommt in der germanischen Religion das Gemüt zu seinem Rechte und bedingt ebenso jenen stimmungsvollen ästhetischen Eindruck derselben, wie es durch die Vertiefung der ethischen Begriffe das Germanentum auf den Gipfel des gesammten religiösen Naturalismus emporhebt. Der Hauptträger dieser Ethisierung des Göttlichen ist Odin, gleich Thor ein Himmels- und Gewittergott und daher, wie dieser, ein Schlachten- und Siegesgott, zugleich aber auch ein Gott der Fruchtbarkeit und des Ehesegens. Neben ihnen spielen die Sonnengötter Freyr, Balder und Loki die Hauptrollen, und zwar jener als guter, dieser als böser Sonnengott, während die Göttinnen der germanischen Mythologie Erdgöttinnen sind und nur die Nornen und Walkyren reine Wolkengöttinnen darstellen. Die starke Betonung des Verhältnisses von Himmelsgöttern und Erde ist durch die klimatischen Verhältnisse der nördlichen Landstriche bedingt, welche die Germanen bei ihren Wanderungen besetzten. Eben hierauf beruht auch die grosse Rolle, die der Kreislauf des Jahres bei ihnen spielt. Frühling und Winter stehen im Vordergrunde des mythologischen Interesses, die Sommersonnenwende, welche den aufsteigenden Teil des Sommers abschliesst, bildet den Kulminationspunkt des religiösen Lebens und gilt als Trauerfeier für Balder, den vor den Pfeilen des finstern Höder, des nordischen Winters, dahinsinkenden Sonnengott. Aber mit dem Vorrücken der Germanen aus milderen Himmelsstrichen nach Norden verbindet sich bei ihnen die Erinnerung, dass die Macht des Winters in der Vergangenheit nicht so gross gewesen und erst allmählich gewachsen sei, und erzeugt die Annahme einer fortschreitenden Verschlechterung der Natur, den Gedanken eines dereinstigen Untergangs der Götter. Damit erweitert sich der Jahresmythus zum Mythus des Weltenjahres, und dieser bildet, durchschlungen von dem gewöhnlichen Jahresmythus, die Natur-

grundlage der religiösen Weltanschauung der Germanen. Die ganze Welt erscheint im Lichte eines Kampfes der Götter gegen schädliche Mächte; die Aufgabe der Menschen aber ist es, in diesem Kampf auf Seiten der Götter zu stehen, eine Aufgabe, in welcher die schlachtenfreudige Neigung der Germanen zusammentrifft mit ihrer Pflicht der Treue gegen die Führer im Kampfe. Freilich ist dieser Kampf ein aussichtsloser, und das Bewusstsein hiervon erzeugt jene todesmutige Heldenstimmung, mit welcher das Tragische aus einer seitlichen Stellung zum ersten Mal in den Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins gerückt und damit der Religion eine ganz neue Wendung gegeben wird.

Wie das Schöne bei den Griechen, das Nützliche bei den Römern, so ist auch das tragische Mitgefühl mit dem leidenden Gott ein Mittel, wodurch sich das religiöse Bewusstsein unwillkürlich über die Sphäre des Eudämonismus erhebt. Eine besonders grosse Tragweite gewinnt aber dasselbe im Germanentum dadurch, dass es hier auf die Gesammtheit aller Götter übertragen und damit zur eigentlichen Substanz des religiösen Bewusstseins erhoben ist. Indem es den ganzen zeitlichen Weltprozess als etwas Nichtseinsollendes brandmarkt, erlangt das Tragische im Germanentum eine ethische Bedeutung, wie sonst in keiner henotheistischen Religionsanschauung. Diese ethische Vertiefung des Naturmythus lässt das Dasein als behaftet mit einem Fluch erscheinen und macht die Götter zu schuldbeladenen Wesen. Und zwar ist diese Schuld von ihrem Wesen unabtrennbar, ohne dass sie darum doch für die Germanen aufhören, als Repräsentanten der sittlichen Weltordnung und als Vorbilder ihres eigenen sittlichen Entwickelungsganges zu gelten. Das ist aber nur möglich, weil das Böse nur als ein zur Überwindung bestimmtes Moment im Wesen der Götter aufgefasst wird, das von diesen als ein Nichtseinsollendes, der Sühne Bedürftiges gewusst wird: die sittliche Weltordnung ist ihnen immanent, und sie können den Menschen gegenüber die Wächter und Wiederhersteller derselben sein, weil sie es sich selbst gegenüber sind.

Unter ethischem Gesichtspunkte stellen die vielen germanischen Götter nur die verschiedenen Momente des sittlichen Prozesses dar, Balder die Unschuld und Reinheit, Loki den Stachel zur Sünde und das böse Gewissen, Odin das reife sitt-

liche Bewusstsein u. s. w., und damit findet in der ihnen immanenten sittlichen Weltordnung die Vielheit der Götter ihre geistige Einheit. Erweist sich hiernach die sittliche Weltordnung als das Prius der Götterwelt, die eigentliche Substanz ihrer Geistigkeit, die, um offenbar zu werden, von der Götterwelt realisiert werden muss, so erscheint sie fähig, selbst die Stelle der Göttervielheit einzunehmen, womit dann an die Stelle der letzteren die Menschheit, als immanente Verwirklichungsstätte der sittlichen Weltordnung, getreten wäre. Die vorzeitige Unterbrechung der germanischen Religionsentwickelung durch das Christentum hat es dazu nicht kommen lassen und die herrlichsten Keime einer autonomen und doch religiösen Moral, die in jener Auffassung enthalten waren, für mehr als ein Jahrtausend begraben. So wie die Dinge jetzt liegen, ist auch die germanische Religion prinzipiell nicht über den Individualeudämonismus hinausgekommen, der überdies noch mit dem Widerspruche behaftet ist, dass das Dasein der schuldbeladenen Götter zwar als ein zu negierendes betrachtet und doch alles gethan wird, um dasselbe zu fristen und das Elend dieses Weltzustandes zu verlängern. Immerhin jedoch ist die Ahnung der Autonomie darin enthalten, dass der Germane dasjenige, was er für sich unbewusst erstrebte, aber durch die Beziehung zu seinen Göttern unmittelbar zu erreichen verhindert war, von der Menschenwelt auf die Götterwelt hinausprojizierte und den unbewussten Entwickelungsprozess seines religiös-sittlichen Gedankeninhalts als bewussten Entwickelungsprozess seiner Götter anschaute. „Den Begriff der sittlichen Weltordnung als unpersönlicher Macht und objektiver geistiger Substanz des geistigen Lebens gewann er unmittelbar für seine Götter, dadurch aber mittelbar auch für sich, insofern das Verhalten der Götter zur sittlichen Weltordnung ihm als Vorbild diente für sein eigenes Verhalten zu derselben. Wie die Pflanze absterben darf, wenn sie ihren Zweck durch Hervorbringung der Frucht erfüllt hat, so durfte der Germane seine Götterwelt der sittlichen Weltordnung opfern, nachdem sie ihre sittliche Aufgabe in der Herausstellung dieser sittlichen Weltordnung erfüllt hatte; gerade indem er seine Götter als vergänglich anschaute, erblickte er in ihnen und über ihnen das Göttliche, das in ihrem Untergange seinen

höchsten Triumph feierte. So konnte und musste er seine Götter der Vergänglichkeit weihen, weil sie ihre Aufgabe erfüllt hatten, ihm den Weg zu dem unvergänglichen Göttlichen zu weisen" (179). —

Die anthropoide Vergeisterung der Göttergestalten des Henotheismus führt das religiöse Bewusstsein in eine Sackgasse, aus welcher es durch eigene Kraft die Umkehr nicht zu finden vermag. Die Verfestigung der vielen Götter wird zu einem Hindernis gegen die Festhaltung der dem Henotheismus zu Grunde liegenden Einheit, und diese kann weder durch die übergreifende Macht eines höchsten Gottes noch durch eine die Göttervielheit durchwaltende sittliche Idee ersetzt werden. Die Träger der weiterführenden Entwickelung sind demnach unter jenen Völkern zu suchen, welche mit der Versinnbildlichung ihrer Götter nicht über die zoomorphische Stufe hinausgekommen (Ägypter, Inder, Israeliten) oder noch gar nicht in diesen Prozess eingetreten sind (Perser).

f) Die theologische Systematisierung des Henotheismus.

Bei den genannten Völkern findet eine Fortbildung des Henotheismus auf naturalistischer Basis dadurch statt, dass die Zusammengehörigkeit der Götter und ihr wechselseitiges Verhältnis zum Gegenstande einer systematischen theologischen Spekulation gemacht wird. Eine solche theologische Systematisierung des Henotheismus, wie sie vom Priesterstande vorgenommen wird, bedarf dem Volke gegenüber einer Beglaubigung, und diese wird dadurch erreicht, dass das theologische System oder die Priesterweisheit aus göttlicher Offenbarung abgeleitet und die letztere durch eine Inspirationstheorie für den Verstand erträglich gemacht wird. Die theologische Systematisierung ergiebt somit eine Offenbarungsreligion. Da nun ein vollständiges theologisches System auch Auskunft über Anfang und Ende, Ursprung und Ziel der Welt geben, dem Weltprozesse sonach eine leitende Absicht zu Grunde legen muss, so erscheint in der Offenbarungsreligion die Welt als ein Schauplatz göttlichen Strebens und Ringens zur Herbeiführung des Endziels, der Weltprozess als die teleologische Entfaltung und

Wirksamkeit göttlicher Kräfte und die Menschheit als ein Reich göttlicher Herrschaftsbethätigung, als Gottesreich oder Theokratie. Mit dieser Auffassung wird das ganze menschliche Leben zu einem Gottesdienst, jede Bethätigung des Menschen wird zu einer Mitarbeit an der Förderung des Gottesreiches und damit das Gefühl der Solidarität der Menschen zum praktischen Angelpunkte der religiösen Weltanschauung, um seinerseits dem Gemeinschaftsleben eine tiefere religiöse Bedeutung, eine heiligende Weihe zu verleihen.

α) Das Ägyptertum.

In der ägyptischen Religion des alten Reiches gilt im Oberlande (Theben) Amun, der Verborgene, der Herr des Himmels, als der höchste Gott. Neben ihm steht unter vielen anderen Göttern vor allem Chnum oder Kneph, der Gott der Wasserspenden, das im Nil herbeiströmende Himmelswasser, ferner die mütterliche Göttin Mut, Mentu und Atmu, die auf- und untergehende Sonne, Pe, die Himmelsschale, Anuke, die Erdscheibe, Seb, der Gott des gestirnten Nachthimmels, sowie Osiris, ursprünglich ein lokaler Heros, der später in die Stelle eines Sonnengottes einrückt, die einzige ägyptische Göttergestalt, die von Anfang an menschliche Bildung zeigt. Im Unterlande dagegen wird in Heliopolis Ra oder Horus, die Sonne, in Memphis Ptah, das Urfeuer, die immanente Wärme des Weltalls, als höchster Gott verehrt. Ausserdem treten hier Neith, das himmlische Urwasser, zugleich der Weltstoff, sowie Pacht, die Göttin des alles gebärenden Urraums, das Chaos, in den Vordergrund. Mit dem Einbruch der semitischen Hirtenvölker (Hyksos) wird deren Hauptgott Seth oder Typhon, die zerstörende Gluthitze, in den ägyptischen Kultus eingeführt und erhält sich auch nach der Wiederherstellung des Nationalstaates im neuen Reiche als ein solcher Gott, von dem alles Unregelmässige, Ordnungslose, Unbeständige, alle schädlichen und bösen Wirkungen der Natur herstammen. Dabei stellt sich nun der ägyptische Jahresmythus als der Gegensatz zwischen Seth und Osiris dar, der mit der Ermordung des Osiris und der Trauer seiner Schwester und Gemahlin Isis, der Erde, die damit ihrer Fruchtbarkeit beraubt ist, endet. Aber Osiris lebt fort, sowohl unsichtbar als Sonne

der Unterwelt, und insofern als König und Richter im Totenreiche, wie in seinem Sohne Horus, der neuen Jahressonne, die seinen Tod rächt, indem sie durch Neubelebung der Natur die Unfruchtbarkeit der Hitze überwindet. So wird Osiris in seiner Einheit mit Isis und Horus der Gott des unzerstörbaren, aus dem Tode wiedererstehenden Lebens. Sein Kultus aber gipfelt in einem Trauerfeste der Totenklage am Tage seiner Ermordung, dem Tage der grössten Hitze, sowie in einem Freudenfeste des Auferstehungsjubels, wenn die ersten Keime aus dem neu befruchteteten Boden spriessen.

Hand in Hand mit dieser Vertiefung des Osiriskultus vollzieht sich die nähere Durcharbeitung der Vorstellungen über die Schicksale der Verstorbenen. Die Lehre von der Seelenwanderung weckt die Hoffnung, durch verschiedene Lebensläufe hindurch sich von den Schlacken der irdischen Existenz reinigen zu können. Nach ihr erscheint der Leib als ein Kerker der Seele, die Erde aber als eine Art Läuterungsanstalt für die Geister, ein Jammerthal, in das dieselben verbannt sind, um durch die Leiden des Lebens eine vorzeitliche Schuld zu sühnen, und zwar als eine Veranstaltung ad hoc, die nach Erfüllung ihres pädagogischen Zweckes wieder zu verschwinden bestimmt ist, eine Vergröberung und Verschlechterung der ursprünglichen Schöpfung. Wie die Menschheit das Purgatorium für die Sünden des Geisterreiches, so ist das Tierreich das Purgatorium für die bis zum Tode ungesühnten Sünden der Menschen. Die wahre Heimat der Seele also ist im Himmel, zu dem sie endlich gereinigt zurückkehren wird. Damit ist dem religiösen Interesse der Vorrang vor allen weltlichen Interessen eingeräumt, und „diese Schwerpunktsverlegung aus dem irdischen in den himmlischen Egoismus schliesst auf der Stufe des egoistischen religiösen Bewusstseins die höchstmögliche Steigerung der Religiosität in sich und ist deshalb als ein Fortschritt von ungeheurer Tragweite zu betrachten“ (200). Was dabei den Seelen ihren Weg zu Gott, den Kampf gegen die fleischlichen Begierden erleichtert, dass sind nicht bloss die Schutzgeister jedes Einzelnen, sondern das ist vor allem auch seine Mitgliedschaft am Gottesreiche, die Teilnahme an der ägyptischen Staatskirche, die jeden seiner Schritte von der Geburt bis zum Grabe leitet, ihm die sittlichen Grundsätze der Offenbarung

übermittelt und ihm dadurch die Erlangung des Heils ermöglicht. Jene Grundsätze sind dem religiösen Bewusstsein der Ägypter in gedächtnismässiger Form als die Voraussetzungen seiner transcendent-eudämonistischen Wünsche eingeprägt; darin liegt die moralische Heteronomie der ägyptischen Religion. Sie kommt aber nicht als solche zu Tage, sondern lässt dem transcendenten Eudämonismus prinzipiell den Vortritt.

Dieser exoterischen Religion läuft eine esoterische Priesterweisheit, d. h. eine theosophische Spekulation parallel, deren Gipfelpunkt in das letzte halbe Jahrtausend vor Christus fällt und deren Grundzüge sich aus der sogenannten „orphischen Theologie" erkennen lassen. Ihre religiöse Grundbedeutung liegt darin, „dass unter strenger Festhaltung der naturalistischen Basis ein metaphysischer Monismus angestrebt und herausgebildet wird, der als die spekulative Vollendung des henotheistischen Grundgedankens bezeichnet werden kann" (213). Nach ihr sind Welt und Gottheit identisch, ist das Weltall ein geordnetes Ganzes von gestalteten, geoffenbarten Gottheiten, die Urgottheit vor der Entfaltung zur Welt, sowie in ihrem ausserweltlich bleibenden Teile ein Ganzes von gestaltlosen, ungeschiedenen, unentfalteten Gottheiten, das gesammte Universum sonach ein Gottesreich, in welchem auch die Menschen nach ihrem unsterblichen Teile Götter, wenn auch untergeordneten Ranges, sind und alles durch seine Gliedschaft im Ganzen auf die Eine Urgottheit bezogen ist. Die Urgottheit als Einheit ist Amun, der Urgrund und das Endziel des Weltdaseins, der Verborgene, die Substanz, das bestimmungslose Absolute. Seine Attribute sind Chnum, der Geist (Äther, Weltluft, Windeswehen), Neith, der Stoff, Seb (Sebek), die Zeit (Sternenhimmel), sowie Pacht, die Leere, der inhaltslose dunkle Urraum als der Mutterschoss alles Werdens. Zusammen bilden diese eine Vierheit oder Tetraktys, deren Einheit in der unendlich ausgedehnten, ewig bewegten feuchten Weltluft angeschaut wird (Amun-Chnum). Chnum wird identifiziert mit Ptah und erscheint so als der materielle Weltbildner, womit die aktiven Faktoren der Tetraktys zu einer Göttertrias (Amun-Chnum-Ptah) verschmelzen, deren drei Momente untereinander als identisch gelten. Aus der Tetraktys gehen die unsichtbaren, aus diesen die sichtbaren Götter hervor, ein zahlloses Geschlecht von Göttern

und Dämonen, welche die Erde, als den Mittelpunkt der Welt, bevölkern. So wird hier in systematischer Form erreicht, was aller Henotheismus bewusstlos oder mit ahnendem Bewusstsein anstrebt: die Naturgötter als Momente der einen Naturgottheit zu begreifen, und zwar wird dies in einer Form erreicht, die weder die göttliche Vielheit der Naturerscheinungen zurücksetzt, noch auch über dem Kultus der vielen Naturgötter ihr Aufgehobensein in dem Einen absoluten Naturgrunde vergisst. Dieser naturalistische Monismus der Ägypter ist ein durch und durch konkreter und realistischer Monismus, dessen All-Eines die konkrete innere Mannigfaltigkeit als Tetraktys in sich schliesst und sich erst in der Welt zu seiner wahren Realität entfaltet.

Der Mangel dieses Standpunktes ist die naive naturalistische Identifizierung des Geistigen und Materiellen, und das Gefühl für die Unzulänglichkeit desselben führt zum Verfalle des naturalistischen Monismus. Das Volk hält sich an diejenigen Götter des theologischen Systems, die am meisten anthropoide Durchbildung besitzen, d. h. an Osiris, Isis und Horus. Osiris, der Totenrichter, wird ihm zum höchsten Gott, Isis zur Himmelskönigin und gnadenreichen Mutter, Horus, das göttliche Kind, zum Weltheiland und Erlöser. Diese Trias mit dem Antipoden Typhon entspricht genau der späteren von Gottvater, Mutter Maria und Christus mit dem Antipoden Satan, wobei auch die bildliche Darstellung und der Kultus in den frappantesten Zügen übereinstimmen. Die denkenden und mit der griechischen Philosophie vertrauten Ägypter dagegen erheben in der alexandrinischen Philosophie Amun zur absoluten Urgottheit, seinen Sohn Chnum zum Logos und Ptah zur Weltseele, und diese ägyptisch-alexandrinische Trinität wird zum ermutigenden Vorbild für die Aufstellung der christlichen Dreieinigkeit. Wie die Volksreligion dadurch, dass sie das tragische Element der ägyptischen Mythologie, die Passionsgeschichte des Osiris, konserviert, einen gemütsergreifenden Bestandteil besitzt, welcher der alexandrinischen Philosophie fehlt, so verwertet die letztere durch ihre Aufnahme und Verarbeitung der spekulativen Errungenschaften der griechischen Philosophie das höchste antike Bildungsniveau für religiöse Zwecke und legt so den Grund dazu, dass das Christentum nicht bloss

eine neue Volksreligion, sondern zugleich eine Religion der Höchstgebildeten werden konnte. Eine Verschmelzung beider ist freilich erst möglich, nachdem der höchste Gott Osiris aufgehört hat, Träger der Passionsgeschichte zu sein, und diese auf den Gott-Sohn abgewälzt ist, welcher als Horus einerseits dem Christuskinde und andererseits dem auferstandenen, erhöhten Christus entspricht.

β) Das Parsentum.

Die arischen Bewohner von Baktrien und Sogdiana bringen die ursprünglichen Gewittermythen mit in ein Land, wo ein beständiger Kampf mit Winterkälte und Wüstendürre, Schneestürmen und Sandwehen, nebliger Fieberluft, Erdbeben, sowie mit den räuberischen Nomaden des umliegenden Hochlands die mühsam errungene Erde bedrohen. Unter solchen Umständen werden die den Gewittergöttern gegenüberstehenden feindlichen Mächte zu Dämonen der Wüstendürre und zu Nachtgespenstern, zu solchen der Winterkälte, des Schneesturmes, der Fieberluft u. s. w., kurz zu einem ganzen Heer von bösen Geistern oder Daevas, als deren Bundesgenossen die räuberischen Nachbarstämme erscheinen. Demgemäss wird hier der Kampf gegen die List und Tücke der Daevas am wirksamsten durch Zurückdrängung ihres Reiches, d. h. durch Erweiterung des kultivierten Gebietes, zur religiösen Pflicht. Den unreinen Dämonen der Finsternis gegenüber aber gilt das Feuer, sowie der reine Glanz der Sonne als die höchste Gottheit. Der Lichtgott heisst Mithra; er ist Siegesgott und Gott der Reinheit, darum Gott der Wahrheit und Sittlichkeit, der speziell die Lüge hasst und die Frevler mit Aussatz, der schlimmsten Form der körperlichen Unreinheit, bestraft. Das Feuer wird in verschiedenen Göttern, entsprechend seinen besonderen Gestalten, verehrt und gilt als der Mittler zwischen Göttern und Menschen (Blitz), sowie zwischen Menschen und Göttern (Opferfeuer). Der dritte Hauptgott ist Haoma, ursprünglich der befruchtende Himmelssame des Regens (Gewitterregen), dann die als Lebenssaft gedachte Kraft des Alls, dessen Naturgrundlage der Haomabaum mit seinem narkotischen Safte bildet, welcher vollkommen mit dem Gotte identifiziert wird. Von Haoma, dem Regen, trennt sich die Göttin der

Berieselung, Anahita, die Reine, ab, um später durch die vermeintliche Beziehung des Thaues zum Monde zur Mondgöttin und als solche zur Gemahlin des Sonnengottes Mithra zu werden. Ausser diesen Göttern werden aber auch noch viele andere, so Uschaschina, die Morgenröte, der Stern Tistar (Sirius), die Erde, sowie zahlreiche Heroen, die anfangs Gewittergötter waren, vor allem aber der Himmelsgott verehrt, dessen Name jedoch nicht bekannt ist.

Im 13. Jahrhundert v. Chr. wird nun dieser ursprüngliche Naturalismus des Parsentums durch Zarathustra reformiert. Die Haupsache dieser Reform besteht darin, dass der Kampf zwischen den Daevas einerseits und den guten Göttern und Menschen andererseits, wie er das Volksleben beherrscht, zum Mittelpunkte der religiösen Weltanschauung gemacht wird. Dem mächtigsten der Daevas, der Schlange der Finsternis oder dem Hitzedrachen, dem übel Gesinnten schlechthin, Angramainyus (Ariman), wird der Himmelsgott, der gnädig und heilig gesinnte Gott schlechthin, die Unendlichkeit des Weltäthers jenseits des sichtbaren Himmelsgewölbes, der leuchtende helle Tageshimmel entgegenstellt. Sein Name ist Ahura mit dem Beinamen mazdar (Ormuzd), „der hochweise Gott“, der sich von Mithra einerseits dadurch unterscheidet, dass die geistig-sittliche Bedeutung des Lichtes bei ihm das Übergewicht besitzt und andererseits dadurch, dass er es ist, welcher dem Menschen durch Zarathustra die Offenbarung des Gesetzes giebt. Indem er sich in wachsendem Masse von der Natürlichkeit ablöst, wird Ormuzd zu einem übernatürlichen Geist der Wahrheit und Heiligkeit, zum „heiligen Geist“, ohne es jedoch zur reinen Geistigkeit zu bringen, da er mit dem überweltlich verklärten Licht, als seinem Leibe, behaftet bleibt. Seinen besonderen Hofstaat bilden die Amschaspands, Naturgottheiten, die jedoch zu abstrakt allegorischen Personifikationen von Eigenschaften herabgesunken sind und wesentlich nur Attribute des Ormuzd darstellen. Wie Ormuzd der Geist der Wahrheit, so ist Ariman der Geist der Lüge, der Unreinheit, Falschheit, Unkeuschheit, des Unglaubens und der Sünde. Er ist der Versucher und Verführer, er herrscht über das Reich des Todes, wie Ormuzd über das des Lebens, und befehligt das Heer der Daevas, wie Ormuzd das der guten Götter. Darin liegt der

Fortschritt, dass hiermit zum ersten Male der Versuch gemacht wird, das Wesen der guten Götter von jeder feindlichen, schädlichen und bösen Beimischung vollkommen zu reinigen, die im sonstigen Naturalismus mit ihm verquickt bleibt: Der Mensch nimmt sich heraus, einer gewissen Klasse von religiösen Objekten das religiöse Verhältnis aufzukündigen, und ergreift energisch Partei in dem grossen Götterkampfe. „Das ist die hohe religiöse Bedeutung des ethischen Dualismus im System der Parsen, dass der Mensch aufhört, sich vor bösen Göttern zu beugen und nur noch dasjenige als Gottheit im wahren Sinne des Wortes anerkennt, was seinem Wesen nach ohne Rest lautere Wahrheit, Reinheit, Heiligkeit und Güte ist, dass die Furcht vor dem Bösen in unversöhnlichem Hass gegen dasselbe umschlägt und dieser Hass in Verbindung mit Gottvertrauen einen siegesfrohen Kampfesmut bis zur Vernichtung erzeugt" (231 f.).

Dabei schliesst dieser ethische Dualismus keineswegs einen metaphysischen Dualismus in sich. Denn Ariman schafft nicht die Substanz der Dinge, sondern alteriert nur die Ormuzdschöpfungen hinsichtlich ihrer Beschaffenheit, eine Ahnung der Substanzlosigkeit des Bösen und seiner Unfähigkeit zur Produktivität. Auch ist der ethische Dualismus nur auf die mittlere Periode des Weltprozesses beschränkt und selbst nur aufgehobenes Moment in der sittlichen Weltordnung, d. h. im Ormuzdreiche. Ariman war einst rein und wird es wieder werden und selbst als Widersacher des Ormuzd ist er in Wahrheit dessen Diener, nämlich als strafender Vollstrecker der sittlichen Weltordnung. So dient das Dämonenreich der Theodicee und offenbart zugleich die tröstliche Aussicht auf einen von allen Übeln gereinigten Weltzustand. Ormuzd selbst jedoch ist absoluter Gott nur vor und nach der Kampfesphase des Weltprozesses, nicht in derselben, aber er wird Gott erst durch den Prozess; der letztere also dient dazu, die dunkle Naturseite und widergöttliche Bestimmtheit aus der Urgottheit auszuscheiden und zu überwinden. Auf Ormuzd als Urgottheit vor der Scheidung bezogen, erscheint sonach auch Ariman als blosses Moment des all-Einen Absoluten, das aus der ungeschiedenen Einheit zunächst herausgesetzt und zu einer relativen Selbständigkeit erhoben werden musste, um endgültig überwunden zu werden, er wird zu einem „Teufel von

Gottes Gnaden", während Ormuzd zum begrifflich absoluten Gott emporsteigt. Da also das Böse aus der göttlichen Individualität des Ormuzd selbst ausgeschlossen ist, so erscheint hier auch der Weltprozess nicht, wie im Germanentum, als eine erschütternde Tragödie, sondern als ein Versöhnungsdrama, welches damit endet, dass das Gute und die Guten triumphieren und das Böse und die Bösen in den Abgrund gestürzt oder gebessert und bekehrt werden.

Das Gottesreich beginnt mit der von Ormuzd ausgehenden Schöpfung. Diese geschieht durch die Wunderwirkung des göttlichen Wortes, Honover, der Wahrheit und Heiligkeit selbst, zugleich des Inbegriffs der göttlichen Offenbarung und des Mittels derselben, das als Individualwesen verselbständigt und neben Ormuzd verehrt wird. Anfänglich sein Leib, wird es später als erstgeschaffenes aller Wesen zu einer Persönlichkeit mit besonderem persönlichen Geist und einem strahlenden Lichtleib gleich demjenigen des Ormuzd. Nach dem goldenen Zeitalter des Paradieses folgte eine Periode zunehmender Weltverschlechterung durch Ariman, hierauf die Periode der Offenbarung des göttlichen Gesetzes durch Zarathustra, an deren Ende Ormuzd aus dessen Samen den Çaoschyank erweckt, damit dieser das Erlösungswerk seines grossen Ahnherrn fortsetzt und vollendet. Mit ihm beginnt das Gottesreich in seiner wahren idealen Gestalt. Zur Teilnahme an dessen Freuden werden auch alle früher gestorbenen Menschen auferstehen, sodann durch das Weltgericht des Çaoschyank entweder in die Hölle verdammt oder in den Himmel entrückt, bis endlich alle auf der erneuten Erde zu einem einzigen Staat von Seligen vereinigt werden, um Ormuzd in Gesang und Lob zu dienen. Inzwischen besteht die Aufgabe des Menschen in dem Kampfe gegen die Daevaanbeter nach aussen, gegen welche Hass und Feindseligkeit zur religiösen Pflicht erhoben wird, vor allem aber in der Arbeit am Gottesreich nach innen durch Förderung und Ausbreitung der Kultur, besonders des Ackerbaues, und dadurch erlangt diese Religion eine eminent wirtschaftliche Bedeutung. So ist der Parsismus eine Religion des kampfesmutigen und arbeitsfrohen Lebens, Strebens und Ringens; sein Ziel ist Selbstbehauptung, nicht Selbstvernichtung, Läuterung des Willens zum Leben, nicht

Verneinung desselben, wobei der Leib und seine Sinnlichkeit als positive wertvolle Grundlage und Bedingung des Lebens anerkannt wird.

Wie die Schöpfung, so geschieht auch die Offenbarung durch das göttliche Wort und ist niedergelegt im Avesta, der höchsten denkbaren Autorität, das ausser der theoretischen Wahrheit zugleich die praktische Weisheit enthält. „Das Gesetz ist also Befehl einer vom Menschen substantiell verschiedenen, durch die Schranke der Persönlichkeit von ihm getrennten Gottheit, d. h. es ist Heteronomie im strengsten Sinne des Wortes und zeigt durch seine Form, dass es dem Menschen als Heteronomie zum Bewusstsein zu kommen beginnt“ (246). Da die Heteronomie eine für die Menschheit im Ganzen, wie für die Erziehung im Einzelnen unentbehrliche Durchgangsstufe bildet, so ist diese parsische Hinwendung zur Heteronomie höchst bedeutungsvoll, obschon der Widerstreit derselben gegen den Eudämonismus hier noch nicht erkannt ist und das heteronome Gesetz nur eine Sammlung von Lehren und Ratschlägen ist, welche nicht zu befolgen eudämonologisch unvernünftig wäre. Der Inhalt des Gesetzes aber erschöpft sich in dem Begriff der Reinheit und dessen Durchführung auf natürlichem und geistigem Gebiete. Das Unreine ist das den guten Göttern Widerstehende, ursprünglich eine natürliche, keine sittliche Kategorie, die Reinigung aber bedeutet den Sieg der guten Götter des Lebens über die feindlichen Gewalten des Todes und das Abstreifen der Berührung der letzteren mit Hilfe der Macht der ersteren. Nur weil die Missachtung ihres Willens den reinen Göttern widerstrebt, gilt hinterher auch die Sünde als eine Unreinheit der Seele. Diese religiös-naturalistische Auffassung der Sünde tritt im Parsentum um so mehr hervor, weil in ihm die Götter des Todes und der physischen Unreinheit schlechthin identisch sind mit den Dämonen der Lüge, Scheelsucht, Unkeuschheit u. s. w. Die Reinheit der Seele besteht danach hier vorzugsweise in der Wahrheit, der Redlichkeit und Neidlosigkeit, sofern der Neid zur Unwahrheit und Unredlichkeit verleitet. Daneben gilt es als Pflicht, möglichst viele Kinder, d. h. Gotteskämpfer, zu erzielen, daher Polygamie, ja, selbst Ehe mit Blutsverwandten. Diese Sittlichkeit wird nun aber erdrückt durch eine Unmasse von Ceremonialvorschriften,

ohne dass die letzteren vom Moralgesetz geschieden wären. Damit wird das Sittliche auf das Niveau des Natürlichen herabgezogen. Wie sittliche und physische Reinheit und Unreinheit, so schwimmen auch Sünde und Übel durcheinander, das ganze Leben ist mit einem Netz frommer Pflichten rein äusserlicher Natur umspannt, selbst Schuld und Verdienst bleiben ganz äusserlich, „das Menschenherz gleicht mehr einem passiven Schauplatz für die Kämpfe der guten und bösen Götter als einer sich selbst entscheidenden sittlichen Persönlichkeit mit von innen kommenden Antrieben zum Guten und Bösen“ (257).

Diese Unfähigkeit der Unterscheidung zwischen Natürlichem und Sittlichem verhindert auch eine wirksame Verwertung der in der Vergeistigung des Gottesbegriffes gemachten metaphysischen Anläufe. Ormuzd ist dazu veranlagt, absoluter Gott zu werden, aber das ist er nur halb: „er will eine supranaturalistische Spitze auf dem naturalistischen System darstellen und bringt es doch selber nicht über den Seminaturalismus hinaus, eben weil er der Gott des Lichtes, Gemahl der Erde u. s. w. bleibt“ (258). „Ormuzd soll prinzipiell ein übernatürlicher geistiger Universalgott sein, kann aber inkonsequenter Weise den Rest von Natürlichkeit, den Lichtleib, nicht absteifen, der ihm das ganze naturalistische System an seine Fersen heftet“ (259). Die Naturgötter aber mit supranaturalistischer Spitze und der natürliche Reinheitsbegriff, als Inhalt der Heteronomie des geistigen Gottes, die seminaturalistische Metaphysik und die seminaturalistische Ethik bedingen sich gegenseitig, und diese Halbheit und Doppelheit ist der prinzipielle Mangel des Parsismus. Sein Verdienst dagegen ist, dass er überhaupt auf naturalistischer Basis den Hauptgott des Henotheismus in eine supranaturalistische Geistigkeit zu erheben trachtet. Dadurch vor allem, sowie durch die Erhebung der Heteronomie zum formalen Prinzip der religiösen Ethik hat er die Vertiefung, die das religiöse Bewusstsein im jüdischen Monotheismus erfahren sollte, in wirksamster Weise vorbereitet.

g) Das Ergebnis des Naturalismus.

Die Versuche des Naturalismus, die Vielheit der einzelnen Götter als Momente der Einen Naturgottheit zu begreifen,

scheitern hiernach sämmtlich an dem Grundwiderspruche des Henotheismus, dass die an und für sich ungeistige und unpersönliche Naturmacht zugleich als geistiger und persönlicher Gott gefasst wird. Entweder ist die Naturkraft ein Letztes, das erst den Geist aus sich erzeugt; dann ist die Religion eine psychologische Illusion, die vom Verstande notwendig aufgelöst wird. Oder die Natur ist ein Produkt des Geistes, und dieser ist das Göttliche; dann ist die Religion eine Wahrheit, aber nur weil der Naturalismus eine Unwahrheit ist, d. h. der Supranaturalismus, die Auffassung der Weltsubstanz als eines übernatürlichen Wesens, ist ein Postulat des religiösen Bewusstseins. Dasselbe Ergebnis folgt aus der Unzulänglichkeit des Individualeudämonismus als subjektiver Grundlage des religiösen Verhältnisses. „Solange die Götter als Naturmächte und die Naturmächte als göttlich gelten, stehen die natürlichen Bedürfnisse und Wünsche des Menschen unter göttlicher Sanktion, und der Mensch kann gar nicht darauf kommen, die Wünsche fahren zu lassen, denen durch gute Gaben zu willfahren das Wesen seiner für gut geltenden Götter ausmacht“ (266). Auch hier eröffnet erst der Supranaturalismus die Möglichkeit, prinzipiell über den Individualeudämonismus hinaus zu gelangen.

Dieser Fortgang nun vollzieht sich in zwiefacher Richtung: entweder wird an dem monistisch gefassten Henotheismus das Hen betont, — dies ergiebt alsdann den abstrakten Monismus; oder es wird der Theos betont — dies ergiebt den Theismus oder Monotheismus. Beide ergreifen mit vollem Bewusstsein ein wesentlich supranaturalistisches Prinzip, und die Arbeit ihrer Entwickelung besteht darin, dieses Prinzip zu immer reinerer Durchbildung zu bringen. Der abstrakte Monismus vergeistigt das ursprünglich bestimmungslos gemeinte Absolute, der Theismus verabsolutiert den ursprünglich anthropopathisch-persönlich gedachten Gott. Beide steuern somit auf dasselbe supranaturalistische Ziel des Einen geistigen Absoluten oder des Einen absoluten Geistes hin, sie treffen in einem Dritten zusammen, das keines von beiden mehr ist, und dies ergiebt den konkreten Monismus.

2. Der Supranaturalismus.

a) Der abstrakte Monismus.

Der abstrakte Monismus oder die idealistische Erlösungsreligion ist in Indien zur Durchbildung gelangt. Der Umstand, dass hier die verschiedensten Himmels-, Sonnen- und Gewittergötter mit Bezeichnungen geehrt werden, welche jeden von ihnen zum Range einer absoluten Gottheit erheben und diese Beiwörter zu Eigennamen verschiedener selbständiger Götter werden, macht die Menschen mit dem Gedanken vertraut, die vielen Götter als Manifestationen eines hinter, über und in ihnen seienden absoluten Gottes zu betrachten. Auf diesem Wege macht der indische Volksstamm den „grössten Einzelfortschritt, der sich jemals in der Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewusstseins vollzogen hat. Dieselbe sehnsüchtige Inbrunst des religiösen Bewusstseins, welche durch ihren glühenden Drang nach Vertiefung die Existenz der objektiven Götter in Frage stellte, eroberte sich als höchsten Lohn ihres Ringens den subjektiven Gott, den die Welt bis dahin nicht geahnt hatte" (274 f.).

Das über den Naturgöttern stehende Eine Absolute kann nicht selbst wieder eine Naturerscheinung, es muss ein Übernatürliches, das in den Naturerscheinungen sich manifestierende Wesen, der „grosse Geist", das Mahan Atma als absoluter Weltgrund sein, der durch sich selbst gesetzt ist; so kann es aber nicht durch sinnliche, sondern nur durch intellektuelle Anschauung, in der unmittelbaren inneren Erfahrung gefunden werden. „Das Göttliche, das draussen den Sinnen so nahe zu liegen schien, so lange man sich damit begnügte, es im Natürlichen zu suchen, das aber um so ferner und ungreifbarer hinter der Naturerscheinung sich verbarg, je mehr man es in seiner Erhabenheit über diese zu erfassen suchte, dieses Göttliche ergriff nun auf einmal das religiöse Bewusstsein als den innersten Kern des eigenen Selbst, als das substantielle Wesen des Ich; das so fern Gesuchte war mit einem Schlage gefunden, als dem Geiste die Erleuchtung aufging, dass es das Allernächste sei" (275). So wird das Atma (Atem, Hauch, Seele oder Geist) zum Selbst, und zwar zum wahren

Selbst, welches nicht mit dem Ich zusammenfällt, sondern hinter ihm als Erscheinung steckt und unendlich höher ist als dieses, zu jenem höchsten ewigen Selbst der Welt, das Eines ohne ein Zweites ist, d. h. zum Wesen aller Dinge oder Absoluten. Ihre positive Ergänzung von Seiten der Anschauung und des Gefühls findet diese metaphysische Konzeption in dem, was allen natürlichen Regungen und Strebungen so fern als möglich und dem Göttlichen so nahe als möglich liegt; das ist aber die inbrünstige Andachtsglut des religiösen Bewusstseins. „Der Wunsch, das sehnsüchtige Verlangen nach Gott ist also selbst die göttliche Offenbarung Gottes; in ihm erweist Gott sich als der meinem subjektiven Bewusstsein unmittelbar Immanente, als das absolute Subjekt, das in meinem individuell beschränkten Subjekt unter Abstraktion von dieser individuellen Beschränktheit sich selbst Objekt wird, zum göttlichen Selbstbewusstsein gelangt. Dieser Wunsch, dieses Verlangen, diese religiöse Inbrunst heisst Brahma, und darum ist Brahma die subjektive Bezeichnung des absoluten Geistes, wie Mahan Atma die objektive“ (276). Die Religion des Brahma aber ist der Brahmanismus.

α) Der Brahmanismus.

Der Monismus des absoluten Geistes beruht im Brahmanismus auf der Abstraktion von der Welt der Vielheit, er ist somit ein abstrakter Monismus; darin liegt seine Unwahrheit und Schwäche. Zunächst ist das Brahma, das Seiende, der eine Gott, der in allen Dingen als deren innerste Seele und Quelle verborgen ist, ein schlechthin eigenschaftsloses und bestimmungsloses Wesen, kann daher auch nicht begrifflich, sondern höchstens in bildlichen Wendungen ausgedrückt werden. Das Gleiche gilt von den Versuchen, das Verhältnis des Einen zum Vielen und die Möglichkeit der Existenz des Vielen aus der abstrakten Einheit des Wesens klarzumachen. Die Ursache der Vielheit soll die Maya sein, d. h. der Trieb des rein Ideellen nach Selbstentäusserung und Selbstentfaltung. Ursprünglich, solange die Inder noch im naiven Optimismus und Eudämonismus des Naturmenschen befangen sind, als anerkennenswerte Selbsthingabe, als Opfer aufgefasst, gilt die Selbstentäusserung später als eine beklagenswerte Verirrung, womit die Maya aufhört, das Verlangen

selbst zu bedeuten, und zum Motiv wird, welches dies Verlangen hervorruft. So aber ist sie die Illusion. Das Brahma aber, das sich den Verlockungen der Maya hingiebt, verstrickt sich in Schuld, in die absolute kosmogonische Urschuld. Mit dieser Wendung erscheint die Welt als ein schwerer, eigentlich unfreiwilliger Traum Brahmas, und diese letztere Auffassung trägt dazu bei, die Schwierigkeiten, die dem Begriffe der Maya anhaften, dadurch zu beseitigen, dass der Grund jener illusorischen Welt in der Natur des bewussten Vorstellens und Denkens gesucht, dass damit die Maya aus einem objektiven in ein subjektives Wesen, in ein Accidens der beschränkten Subjektivität und der objektive abstrakte Monismus in einen subjektiven umgewandelt wird. Aus Unwissenheit und Verwechselung der illusorischen Traumwelt mit einer realen vielheitlichen Welt spinnt sich der Schleier der Maya um unser geistiges Auge; aber woher kommen die vielen Individuen, deren subjektiver Beschränktheit die Unwissenheit und Verwechselung entspringen sollen? Diese Frage vermag der abstrakte Monismus nicht zu beantworten und endet damit beim Akosmismus, d. h. beim Glauben, dass die Welt der empirischen Wirklichkeit nur scheinbar eine wirkliche Welt, in Wahrheit aber etwas Nichtseiendes, Nichtiges, Eitles, Trügerisches, kurz ein Blendwerk der Maya sei.

Aus dem Akosmismus ergiebt sich in gefühlsmässiger Hinsicht eine stille Wehmut und resignierte Trauer über die Nichtigkeit, Wesenlosigkeit und Wahrheitslosigkeit des Daseins, wie sie in der Vergänglichkeit aller Dinge zum Ausdruck gelangt, sowie eine völlige Gleichgültigkeit gegen den jeweiligen Inhalt der Scheinwelt und seine Veränderung. In praktischer Hinsicht ergiebt sich aus ihr die Sehnsucht nach Erlösung aus den Fesseln der Maya, beziehungsweise nach Vereinigung mit dem mayafreien Brahma, d. h. die Negation aller Bestimmtheit nach aussen, wie nach innen, die Abkehr von der Welt und ihren Reizen, dem eigenen Ich und seinen Wünschen. Quietismus, Askese und Kontemplation bilden somit die Mittel zur Erlösung und damit zugleich die spezifische Form des brahmanischen Kultus. Am wichtigsten ist von ihnen die Askese. Ihr Zweck ist die Seligkeit der Einswerdung mit Brahma; insofern ist auch das brahmanische religiöse Bewusstsein wesentlich eudämonistisch.

Aber dieser Eudämonismus ist rein negativer Art, d. h. Erlösungssehnsucht, Ringen nach Weltfreiheit in Gott, ein Ringen, das nicht etwa durch die überwiegende Unlust, welche für den Weisen auch nur Schein ist, sondern durch die unwahre begriffswidrige Beschaffenheit des Daseins begründet ist. So schlägt im Brahmanismus das eudämonistische Prinzip unwillkürlich in ein rein ethisches, und zwar rationalistisches, universell-metaphysisches Prinzip um, und das religiöse Bewusstsein schreitet dadurch über den Naturalismus hinaus, dass es den Eudämonismus dem Prinzip der begriffswidrigen Unwahrheit und Nichtigkeit des Daseins unterordnet.

Die Ethik des Brahmanismus ist teils esoterisch, teils exoterisch. Nach jener giebt es weder Sünde noch Schuld, und wenn es trotzdem ein gewisses Schuldbewusstsein giebt, so bezieht sich dasselbe nur auf das all-eine Wesen, den Abfall Brahmas von sich selbst und sein Erliegen unter der Verführung der Maya. Nur weil der Einzelne bei seiner Identität mit dem absoluten Subjekt sich zugleich als Träger von dessen Schuld mitfühlt, betrachtet er auch das Leid, das er trägt, als ein verdientes, weil selbstgewolltes, und strebt er nach Erlösung, ohne in sittliche Zügellosigkeit und Libertinage zu verfallen, weil er die Sünde nicht als Sünde, sondern als That vermeidet. Nach der exoterischen Ethik gilt der asketische Quietismus nur für die Brahmanen als Pflicht, für die übrigen dagegen gilt ein hierarchisch geregeltes System von Pflichten, dessen Zweck ist, dem noch im Netze der Maya Verstrickten eine Vorschule zu sein für ein künftiges Beschreiten des Erlösungsweges (Gesetzbuch des Manu). Die Verbindlichkeit dieser Vorschriften ist eine heteronome, freilich mit der ausdrücklichen Bestimmung, eine propädeutische Vorstufe der Autonomie zu sein; aber das heteronome Gesetz ist ein auf Fiktion beruhendes, in sich unwahres Zuchtmittel, weil es vom Ziele der Abwendung des Willens vom Leben mehr ablenkt als hinführt, es ist zugleich ein dem Grundprinzip des Brahmanismus widersprechendes Hilfsprinzip, das der Religion den Kompromiss mit den weltlichen Anforderungen und sozialpolitischen Volksinstinkten wenigstens dem äusseren Anschein nach ermöglichen soll. Auch in der exoterischen Moral bildet der Quietismus den Grundcharakter. Die Kardinaltugenden

des Inders sind wesentlich weiblicher Natur und haben einen resigniert passiven, weichlich gefühlsmässigen, mitleidig sympathischen Charakter. Als Hauptmotiv der Handlungen gilt das Mitleid, und dieses erhält eine praktisch wertvolle metaphysische Unterstützung durch die Lehre von der Einheit aller Lebewesen (tot twam asi). Die exoterische Moral kennt auch ein persönliches Schuldgefühl, sie lässt jede durch den Schuldigen noch nicht gesühnte Schuld entweder von seinen Nachkommen oder von ihm selbst in einem späteren Leben gesühnt werden. Damit ist der Glaube an eine sittliche Weltordnung proklamiert und der Schicksalsidee eine ethische Wendung gegeben, ohne dass dieselbe jedoch über den blossen Keim hinauskommt. Wie dieser Begriff einer sittlichen Weltordnung, so passt auch die Seelenwanderungstheorie nicht in die abstraktmonistische Weltanschauung des Brahmanismus. Sie ist auf dem Boden eines naturalistischen Emanatismus erwachsen, kann jedoch aus dem Grunde nicht ernsthaft bekämpft werden, weil mit ihrer Ausrottung der exoterischen Moral das Fundament entzogen wäre. Nach emanatistischer Ansicht zerfällt die ganze Welt je nach ihrer Entfernung vom emanierenden Centrum in drei Reiche (Götter, Menschen, Tiere und Pflanzen), eine Abstufung, wie sie durch die Kasten dargestellt wird; die Seelenwanderung aber ist der Prozess der allmählichen Entfernung und Heimkehr des emanierten Seinsgehalt vom und zum Centrum. Nach dieser Ansicht erscheint der ganze Weltprozess überwiegend als ein Verschlechterungsprozess. Nur die Askese vermag den Einzelnen zu retten, indem sie ihn mit göttlicher Macht ausrüstet und ihn befähigt, auch nach seinem irdischen Tode als Gott fortzuleben; aber jene Macht erscheint als eine in sich zweck- und sinnlose Macht, als ein mechanisches Erwerbsmittel märchenhafter Wunderkraft zu rein selbstsüchtigen Zwecken, „weil der asketische Quietismus zu der exoterischen Weltanschauung des Brahmanismus ebensowenig passt, wie die exoterische Moral zu seiner esoterischen Metaphysik“ (313).

Mit der heteronomen Moral und der emanatistischen Kosmogonie stellt sich nun aber auch der bunte Götterhimmel des Naturalismus in der exoterischen brahmanischen Weltanschauung wieder ein. Neben Indra, den höchsten Gott der Veden, tritt

Brahma, als Personifikation des abstrakt Einen Wesens, der Priestergott einer kontemplativen Urzeit des Brahmanismus. Als sodann in der darauf folgenden Periode ein kampfesfroher und thatendurstiger Sinn sich entwickelt, wird der Gewittergott Indra durch den Sonnengott Vischnu, den gütigen Erhalter der Welt, verdrängt. Mit dem Verfalle des geschichtlichen Lebens und der Verzweiflung an einer Besserung des politischen und sozialen Lebens tritt dann der böse Sonnengott und Feuergott Çiva in den Vordergrund, der Herr des Todes, und Brahma, Vischnu und Çiva vereinigen sich, als die drei hervorragendsten Personifikationen des unpersönlichen Brahm, zu einer Göttergestalt mit drei Köpfen, der Trimurti, womit alsdann der Naturalismus mit seinem ganzen Gefolge von Göttern, Göttinnen und Heroen, Inkarnationen des Vischnu (unter ihnen als der hervorragendste Krischna) wieder zurückgeführt wird. Alle Bemühungen der Brahmanen, diesen roheren Volksglauben in das eigene System einzufügen, sind vergeblich. Allerwärts überwuchert derselbe den tieferen Gedankengehalt des letzteren, „wie die üppige Schlingpflanzenvegetation Indiens den eigentlichen landschaftlichen Typus des Urwaldes unter einer buntschillernden Hülle verbirgt. Nur die greisen Brahmanen, welche Haus und Familie verlassen haben und als schweigende Bettler das Land durchziehen, nur diese verneigen sich nicht mehr vor den Göttern“ (317).

„Eine solche Religion kann ihre Aufgabe nicht erfüllen, weder nach innen, weil sie die niederen Kasten in naturalistischem Aberglauben fortvegetieren lässt, noch nach aussen, weil sie sich um die übrigen Völker nicht bekümmert“ (ebd). Der abstrakte Monismus musste erst von den Fesseln dieses hochmütigen Racen- und Kastendünkels befreit, die esoterische Weltanschauung des Brahmanismus aus der Stubenluft der priesterlichen Schulgelehrsamkeit als gemeinfassliche Erlösungsbotschaft hinausgetragen werden unter alle Kasten und alle Völker; dann erst konnte sich zeigen, was der abstrakte Monismus für die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses zu leisten vermöge. Diese That vollbrachte G a u t a m a Ç a k y a m u n i, der Erleuchtete, der Buddha.

β) Der Buddhismus.

Um die esoterische Erlösungslehre des Brahmanismus zum Gemeingut aller Menschen zu machen und zugleich in diesen das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit zu wecken und zu nähren muss die schwierige abstrakt metaphysische Spekulation bei Seite gesetzt werden und die negative Seite des Akosmismus, die Trauer über die Nichtigkeit und Wertlosigkeit des Daseins, die erste Stelle einnehmen. So tritt hier zum ersten Male die Lehre von dem eudämonologischen Unwert des Lebens im Sinne einer allgemeinen prinzipiellen Wahrheit, d. h. der Pessimismus, als Grundpfeiler der Religion hervor, und darin vor allem liegt die unwiderstehliche Überzeugungskraft, die welterobernde Macht des Buddhismus, der einzigen unter den drei propagandistischen Religionen, welche niemals aus Herrschsucht, sondern immer nur aus Mitleid verbreitet wurde, und welche trotzdem noch heute die grösste Bekennerzahl unter allen Religionen besitzt. Die ausschliessliche Betonung der negativen Seite des Akosmismus und der Erlösungslehre ist aber zugleich ein wirklicher Fortschritt des Gedankens, denn sie beseitigt nicht blos die Widersprüche zwischen der esoterischen und exoterischen Metaphysik und Moral des Brahmanismus, sondern auch den Widerspruch zwischen Brahma und Maya, wie er der brahmanischen Metaphysik anhaftet. Der Buddhismus spricht es offen aus, was der Brahmanismus sich gewaltsam verschleiert hatte, dass nämlich das abstrakt Eine als solches Nichts, und zwar im strengsten Sinne, sei, und dass es zu den Illusionen der Maya gehört, sich einzubilden, dass man in jener Negation alles bestimmten Seins das wahre Sein ergriffen habe.

Das Absolute ist das reine Nichts; folglich kann es auch nicht absoluter Grund und Erklärungsprinzip der empirischen Scheinwelt sein, sondern dieses ist die Maya oder Illusion, die selbst nichts Anderes als das Nichts ist, das Nichts, wie es für uns ist, d. h. das Nichts, das Etwas scheinen will: „es ist also subjektiv der Mangel oder das „Nicht“ des Erkennens, was an dem objektiven Nicht des Seins den Schein des Etwas hervorruft, oder der Schein ist ein Scheinprodukt des Nichts als objektiven und des Nichts als subjektiven“ (324). Wie im Brahma-

nismus, so ist auch im Buddhismus der Weltprozess ein Traum, nur dass hier der Traum selbst an die Stelle des träumenden Gottes gesetzt ist. „Die Illusion ist wesentlich Traum, ein Traum ohne Träumer, ein Traum, der über dem Nichts schwimmt; sie ist nicht ein Gott zu nennen, da sie nicht einmal ein Wesen oder Subjekt ist und sogar eine Funktion nur zu sein scheint. Sie hat nichts hinter sich als das Nichts, nichts in sich als die Unwahrheit und den Trug; sie ist der Schein, der nicht einmal als Schein ist, sondern bloss zu scheinen scheint. Aus diesem Traum der Illusion giebt es natürlich kein Erwachen zum klaren Bewusstsein, sondern nur ein Versinken in das Nichts des traumlosen Schlafes, der Bewusstlosigkeit. Der Traum ist wüst und quälend, drückend und angstvoll und darum das Versinken in traumlosen Schlaf eine Erlösung zu nennen. Dass Träumer da seien, welche den Traum träumen, gehört mit zu den Illusionen des Traumes; in Wahrheit giebt es zu diesem Traume weder viele Träumer noch einen, und selbst die Existenz eines Buddha und seiner Seelenzustände gehört zum Reiche der Illusion" (325). Der Buddhismus ist sonach ein absoluter Illusionismus, die streng logische Konsequenz des abstrakten Monismus, er ist aber auch zugleich ein entschiedener Atheismus, der nur insofern unter den Begriff des abstrakten Monismus eingereiht werden kann, als ihm das abstrakt Eine einerseits etwas bloss Negatives ist (das Nichts) und andererseits etwas Unwahres (die Illusion).

Dieser Standpunkt lässt das Elend viel schwerer, die Trauer um dasselbe viel schmerzlicher erscheinen als ein Akosmismus mit positivem Hintergrund, und so empfängt denn auch der Pessimismus hier eine Vertiefung und eigenartige Färbung, wie sie in gleicher Weise weder vorher noch nachher in der Geschichte vorgekommen ist. Das geflissentliche Versenken in den Weltschmerz wird zum Hauptteil des Kultus und tritt mit seiner leidenden und mitleidigen Passivität an die Stelle der aktiven Askese des Brahmanismus. Alle fühlen sich als „Brüder im Nichts", und ein unendliches Mitleid, dass sich sogar auch auf die untermenschlichen Wesen erstreckt, verbindet die Menschen miteinander. Aus diesem Mitgefühl entspringen auch die fünf wichtigsten buddhistischen Gebote: nichts Lebendiges töten, nicht stehlen, nicht Unzucht treiben, nicht Unrecht thun mit

dem Munde, nicht berauschende Getränke trinken — keine Vorschriften von heteronomem Charakter, sondern blosse Verallgemeinerungen moralischer Gefühlsimpulse. Aus ihm entspringt die Zurückziehung von allem Trachten, die Lösung aller an die Welt knüpfenden Bande, die freiwillige Armut, die Selbsterniedrigung und Demut, vor allem aber das unbedingte Festhalten an der Moral, als Mittel und Bedingung der Erlösung. „Der Buddhismus dehnt die Erlösungssehnsucht des eigenen Busens auf die ganze Welt des Jammers aus und macht dadurch das Leben des Frommen zu einem einzigen fortlaufenden Werk des Erbarmens, zur selbstverleugnenden stillen Arbeit eines barmherzigen Bruders, vor allem zu einer unausgesetzten Missionsthätigkeit. Dieser Gesinnung verdankt der Buddhismus seine grossen geschichtlichen Erfolge, seine gewaltige Ausbreitung auf friedlichem Wege und seine achtungswerten pädagogischen Leistungen in der Verbreitung milderer Sitten und menschlicherer Gefühle unter grossenteils rohen und rauhen Völkerschaften“ (332). Freilich entspringt aus dieser Quelle auch sein Verzicht auf alle positiven Güter der Kultur. Der Buddhismus bedarf nicht einmal einer theologischen Bildung, keines Unterschiedes von Priestern und Laien. Er will nur in jedem Einzelnen die Weltanschauung wecken, die dieser so wie so besitzt. Auch Çakyamuni ist nur der erste Wecker der wahren Einsicht, kein Verkündiger einer göttlichen Offenbarung, noch weniger ein persönlicher Erlöser. Erlösen kann jeder nur sich selbst, weil jeder nur sich selbst verleugnen und für sich selbst die Welt überwinden kann; die egoistische Beschränkung, die hierin zu liegen scheint, wird dadurch wieder gut gemacht, dass jeder mit Hand anlegt an die dereinstige mittelbare Erlösung der ganzen Menschheit, die zugleich vermittelst der Seelenwanderung auch diejenige der Tiere und Pflanzen mit einschliesst. Diese Erlösung aber besteht in dem Erlöschen aller seelischen Funktionen, dem Eingehen des Menschen ins Nirvana. (Vgl. hierzu den Aufsatz: „Was ist Nirvana?“ in den „Phil. Fragen d. Gegenwart“ 171—179.)

Wenn die Welt ein blosses Scheindasein besitzt, so hört auch der Unterschied zwischen Sein und Nichts, Sansara und Nirvana auf, und der absolute Indifferentismus ergiebt sich als die höchste Konsequenz des Illusionismus. Auch kann der letztere keine

zwingenden Gründe für die Verwerfung des Selbstmords und der Libertinage vorbringen. Dass der Buddhismus trotzdem nicht an diesen Klippen scheitert, verdankt er seinen Lehren von der sittlichen Weltordnung und der Seelenwanderung, wonach die Summe der noch ungebüssten Schuld bestehen bleiben und für die Beschaffenheit des nächsten Lebenslaufes eines Individuums sowohl, wie der verschiedenen neu entstehenden Welten nach den Untergängen der alten massgebend sein soll. (Vgl. über die buddhistische Lehre von den Wanderungen und Wandelungen der Seele den Aufsatz über „Indische Gnosis oder Geheimlehre" in den „Phil. Fragen der Gegenwart" 179—206.) Nun widersprechen aber beide Lehren den illusionistischen Voraussetzungen des Buddhismus, und damit fällt auch der letztere in zwei einander ausschliessende Bestandteile auseinander, ein Umstand, der es völlig unmöglich macht, den Buddhismus als solchen im modernen Europa zu restituieren. Die Annahme eines Gesetzes nämlich, wonach jede Schuld durch Leiden gesühnt werden muss, erklärt die sittliche Weltordnung für die positive Substanz innerhalb des buddhistischen Systems und hebt den metaphysischen Nihilismus und erkenntnistheoretischen Illusionismus aus den Angeln. In der That besteht das geschichtliche Verdienst des Buddhismus „nicht bloss darin, dass er durch folgerichtiges Ausdenken der abstrakt monistischen Metaphysik den Brahmanismus ad absurdum führt und seine abstrakt Eines Sein als leeres Nichts enthüllt, sondern in noch weit höherem Grade darin, dass er diese negative Leistung durch eine positive ergänzt, durch eine Erhebung der sittlichen Weltordnung zum wahren, zum positiven Absoluten" (345). Zwar widerspricht die sittliche Weltordnung, wie gesagt, der atheistischen Metaphysik des Buddhismus, allein gerade dadurch, dass sie sich auf atheistischem Boden erhebt, gelangt die buddhistische Sittlichkeit zur Autonomie, während die übrigen Religionen durch ihren Götterglauben gehindert werden, die heteronome Form von ihrer Moral abzustreifen. Dabei ist die autonome Sittlichkeit des Buddhismus zugleich eine spezifisch religiöse, der sittliche Prozess des Individuums ein religiöser Heils- und Erlösungsprozess, indem die Erlösungssehnsucht, welche ursprünglich nur eudämonologisches Verlangen nach Erlösung von dem Übel ist, durch die Abhängigkeit

des Natürlichen vom Sittlichen in ein wahrhaft ethisches Verlangen nach Erlösung von der Schuld umgewandelt wird. Die Stätte aber, wo die sittliche Weltordnung sich in immanenter Weise offenbart, die Dialektik der Schuld und ihre autonome Sühne sich vollzieht, ist die empirisch gegebene Menschheit selbst, und zwar ist der buddhistische Erlösungsprozess ein in jedem Individuum ganz und neu sich vollziehender, der wohl durch Lehre und Beispiel Anregung und Beförderung empfangen, aber niemals auch nur zum kleinsten Teile durch stellvertretende Handlungen Dritter abgenommen, ersetzt oder vervollständigt werden kann. „In dieser vollkommenen Immanenz der religiös-sittlichen Autonomie ragt der Buddhismus in einzig dastehender Erhabenheit über alle übrigen bis heute zur Verwirklichung gelangten Religionen hoch hinaus und liefert für alle ferneren Bestrebungen des religiösen Bewusstseins ein leuchtendes Vorbild, das im Prinzip nicht überschritten werden kann“ (350).

Inzwischen ist auch der Buddhismus dem Verfalle nicht entgangen. Ursprünglich nur darauf angelegt, die Religion solcher zu sein, die mit der Welt und allen ihren Beziehungen gebrochen haben, kann er praktisch die Rücksichtnahme auf die breite Schicht der halbfrommen Weltmenschen nicht vermeiden und gelangt so dazu, den grundsätzlich beseitigten Unterschied von Klerus und Laientum wieder einzuführen, sich der Beichte als wirksamsten Hebels zur Stärkung des klerikalen Einflusses auf die Laien zu bedienen, durch die klösterliche Organisation des mönchischen Klerus einen gewissen Kastengeist zu erzeugen und im theokratischen Staate des Dalai Lama sich sogar politisch auszubilden. Unter diesen Umständen wird aus dem Nirvana ein atheistisches Paradies, womit der überwundene Eudämonismus von neuem wieder auftaucht, und ein neuer Götterhimmel, der mit den Göttern der bekehrten Völker, mit Heiligen und Buddhas, den buddhistischen Heroen, angefüllt wird, tritt an die Stelle des metaphysischen Nihilismus. Der menschliche Stifter des Buddhismus selbst aber nimmt in diesem Himmel die höchste Stelle ein und wird zum Gegenstand des Kultus, ohne doch eigentliches Objekt eines religiösen Verhältnisses zu sein, weil er in keiner lebendigen Gemeinschaft mit dem Frommen steht, sondern in unnahbarer Ruhe und Seligkeit thront. „Nur Er-

innerung und Hoffnung verknüpfen mit ihm; für die Gegenwart giebt es keine Beziehung zu ihm. Die Beobachtung seiner Lehre und die Pflege des Andenkens an sein Erdenwallen müssen für das mangelnde religiöse Verhältnis Ersatz gewähren, und darum drückt sich äusserlich der Buddhakultus am auffallendsten in einer abergläubischen Reliquienverehrung aus, die bis zum abgeschmacktesten Unfug übertrieben wird“ (357).

Eine Reform des Buddhismus ist wohl denkbar. Sie müsste vor allem mit dem Illusionismus brechen, die sittliche Weltordnung als das allein wahre und positive Absolute festhalten, welches ebenso sehr über der Welt erhaben dasteht, als es ihr beständig immanent ist und in jedem geistigen Individuum seine Wirksamkeit entfaltet, und diese die Vielheit ihrer idealen Momente in sich schliessende, in sich mannigfaltige und organisch gegliederte, d. h. konkrete, Einheit an die Stelle der abstrakten Einheit des Brahmanismus setzen. Erst beide zusammen nämlich, die brahmanische Mystik im Verein mit der buddhistischen Ethik repräsentieren den religiösen Gesammtbesitz des indischen Volksstammes und verdienen beide bei einer Reform desselben ihre Berücksichtigung. „Sie finden dieselbe, wenn die Versöhnung mit der sittlichen Weltordnung zugleich als die Wiedergewinnung der ungetrübten Einheit mit der immanenten Gottheit aufgefasst wird, wenn das Streben nach mystischer Einswerdung sich nicht mehr auf ein unbestimmtes leeres Sein, sondern auf ein mit dem bestimmten geistigen Inhalt der sittlichen Weltordnung erfülltes Sein richtet“ (369). Dies setzt aber voraus, dass die Individuen und die Naturbedingungen ihres Daseins und Lebens eine objektiv gesetzte Erscheinung von einer, wenn auch nur phänomenalen, Realität sind und die Naturordnung eine gesetzmässige feste Basis für das Walten der sittlichen Weltordnung bildet, womit der Indifferentismus in rüstige Mitarbeit am realen Weltprozess verwandelt und zugleich die Möglichkeit eröffnet wird, das negative buddhistische Endziel als wirkliches Ziel des Prozesses und den letzteren als reales Mittel zu diesem Ziel ins Auge zu fassen. Eine solche Reform kann jedoch der Buddhismus nicht aus eigener Kraft vollziehen, weil er von seinen abstrakt monistischen Voraussetzungen und ihren praktischen Konsequenzen nicht loskann. Wennschon er daher dem letzten Ziele

des religiösen Entwickelungsganges in mancher Hinsicht näher zu sein scheint als irgend eine andere Religion, so müssen wir doch umkehren, um die Entwickelung des religiösen Bewusstseins auf anderen Bahnen zu verfolgen, welche zunächst zwar dem höchsten Ziele ferner bleiben, aber die Möglichkeit gewähren, sich demselben allmählich, wenn auch auf weiteren Umwegen, zu nähern.

b) Der Theismus.

α) Der primitive Monotheismus.

α') Der naturalistische Henotheismus des alten Israel.

Als ein Teil der Hyksos, jener semitischen Nomadenvölker, welche ein halbes Jahrtausend über Ägypten herrschten und durch die allmähliche nationale Restauration des Reiches schrittweise zurückgedrängt wurden, haben die Israeliten ursprünglich dieselben Götter, wie alle semitischen Völkerschaften. Ihr Hauptgott ist demnach Seth, dessen Name später ersetzt wird durch El oder Ba-El (Baal, Bel) und mit den ehrenden Bezeichnungen Adonai (Monseigneur), Melech oder Milkom (König) bedacht wird, der Gott der Gluthitze und des Glanzes, als Einheit von Himmels- und Gewittergott. Wie Ab-ram mit seiner Gattin Sarai, so sind auch alle übrigen Vorfahren der Stammestafeln bis zur ägyptischen Zeit als alte Götter zu betrachten, die zu heroischen Ahnengestalten herabsanken, wie denn z. B. die Zwillinge Jakob (Israel) und Esau den Gegensatz von Licht und Dunkel, wohlthätiger Sonnenwärme und verderblicher Hitze repräsentieren. Dem männlichen Hauptgott zur Seite steht Alilat, Aschera-Astarte, die Himmelskönigin, und sie sowohl wie Baal bleiben bis zur Auflösung durch die Exile ein Gegenstand des religiösen Kultus. Daneben werden der böse Wüstengott Azazel, die Sterne, sowie Winde, Feuer, Hagel, Dämonen, Familien-, Hausgötter u. s. w. verehrt.

Erst während der Zeit der Sesshaftigkeit wird für den gemeinsamen obersten Gott in Israel der Name Jehova, richtiger Jaho üblich, der sich damit von dem Baal, Moloch, Milkom, Kamosch der Nachbarvölker ablöst und den letzteren feindlich gegenübertritt. Jaho ist Himmelsgott und Windgott, zugleich ein Gott der Gluthitze, wie Seth, als solcher ein grimmiger und

eifriger, reizbarer Gott, dem noch bis in die Königszeit hinein Menschenopfer dargebracht werden. Er ist aber zugleich auch Gewittergott, wobei die furchtbare überwältigende Seite des Naturereignisses betont wird, und ist mit seiner sinnlich-räumlichen Gegenwart an die Bundeslade geknüpft. Er ist ein Naturgott unter vielen anderen Naturgöttern, deren Existenz selbst in der christlichen Zeit noch nicht bezweifelt wird, nur grösser und mächtiger als diese, weder allgegenwärtig, allmächtig und allweise, noch geistiger und sittlicher als diese. Der Kultus aller dieser Götter ist ursprünglich ebenso ohne Tempel, wie ohne Bilder und Priester. Erst als nach der Umwandlung der Hirten in Bauern auf der nomadisch fortlebenden Minderheit ein Schimmer altväterlicher Heiligkeit haften bleibt und jene die Opferdienste versieht, entwickelt sich aus ihr ein Priesterstand ohne bäuerlichen Grundbesitz, die Leviten. Die Versinnbildlichung der Götter ist zoomorphisch, wie denn Jaho als Stier oder Schlange dargestellt wird. Das erste Gotteshaus ist dasjenige zu Siloh, ein centrales Nationalheiligtum, das David alsdann aus politischen Gründen nach Jerusalem verlegt. Salomon erbaut ausser dem Moloch, Kamosch, Milkom, der Astarte auch dem Jaho einen Tempel nach phönizischem Muster, was jedoch als antinationale Neuerung empfunden wird. Gegen die politische und kirchliche Centralisation, wie gegen die ausländischen Götter- und Kultusformen, richtet sich die Losreissung des Nordreiches von dem Sohne Salomons (978); aber auch diese nationale Reaktion hält an dem Bilderdienste fest und stellt nur den alten Gottesdienst auf Höhen und unter heiligen Bäumen wieder her. Wie der Kultus, so haben auch die religiösen Feste einen durchaus naturalistischen Charakter (Frühlingsfeier, Fest der Weizen-, sowie der Wein- und Obsternte [Laubhütten]), und ebenso beruht die Sitte, wie bei allen Naturvölkern, auf Rache und Gastfreundschaft, Mildthätigkeit gegen die Volksgenossen und Hass gegen die Feinde, ohne dass es geschriebene Gesetze giebt, und ohne dass der Auffassung vom Leben nach dem Tode (Scheol, Schemenleib) ein wesentlicher Einfluss auf die Sittlichkeit eingeräumt wird.

So ist die ursprüngliche Religion Israels ein naturastischer Henotheismus, der in allen wesentlichen Punkten

mit demjenigen der kleinen Nachbarstämme übereinstimmt und höchstens durch eine gewisse Dürftigkeit und Magerkeit der Phantasiefunktion auffällt, wie sie teils in der semitischen Geistesanlage begründet ist, teils in der Einförmigkeit und Armut der von der Wüste gelieferten Natureindrücke ihre Erklärung findet. Mit der Verschärfung des partikularistischen Nationalgefühls der Israeliten durch den Übergang von patriarchalischer Anarchie zu einer orientalischen Duodezdespotie wird der Kampf gegen die fremden Götter zu einer nationalen Herzenssache. Die blutdürstige, grausame, händelsüchtige und rachsüchtige Gesinnungsart der Israeliten, die mit ihren Grenznachbarn in beständigen Streitigkeiten leben, befördert die zunehmende Ausschliesslichkeit des Jahokultus, und dieser wird zum herrschenden infolge der davidischen Centralisation desselben in Jerusalem, wie sie ihrerseits wieder nur bei der Winzigkeit des Landes möglich ist. „Nur ein Land von der miniaturartigen Kleinheit Judäas konnte die Geburtsstätte des Monotheismus werden" (386). Das Verhältnis des Volkes selbst zu Jaho wird als ein Vertragsverhältnis aufgefasst. Israel betrachtet sich als Spezialeigentum und Erbteil dieses Gottes, es fühlt sich ihm zur Dankbarkeit verpflichtet, glaubt ihm Verehrung, Treue und Gehorsam schuldig zu sein, und besiegelt dies Verhältnis durch einen „Bund", der auf besonderen Tafeln kodifiziert wird, eine Vorstellung, die den Polytheismus zur notwendigen Voraussetzung hat und jedenfalls eine wenig erhabene Vorstellung von dem religiösen Objekt und eine völlige Befangenheit des religiösen Bewusstseins in naivem Eudämonismus bekundet.

β') Die monotheistische Reform der Propheten.

Eine energischere Hinwendung zum Monotheismus vollzieht sich durch die R e f o r m d e r P r o p h e t e n. Diese sind Wahrsager und Wunderthäter, besitzlose Hirten und Naturmenschen, die mit den Priestern in der Ausübung der Mantik konkurrieren, der Verweltlichung der letzteren gegenüber die Einfachheit und Strenge der nomadischen Sitten betonen und im Namen der Vergangenheit des Volkes gegen die Entartung der alten Sittlichkeit und die Ausübung der fremden Kulte eifern. Geläutert und geheiligt durch göttliche Inspiration, sind die Propheten Träger

und Übermittler der Offenbarung Jahos, Verkünder des Heilsratschlusses Jahos über sein Volk und bezeugen die Echtheit ihres Prophetenberufes sowohl durch die Erfolge, die sie dadurch erzielen, wie vor allem durch ihre religiös-sittliche Haltung. Der Inhalt ihrer Reform dreht sich um die unverdiente Erwählung des Volkes Israel durch den Bundesgott und den Undank des Volkes gegen diese Gnade. Weil andere Götter sich mit Jaho an Gnade, Erbarmen und Langmut nicht messen können, wird dieser für die Kinder Israel zum einzig möglichen Objekt des religiösen Verhältnisses; die ganze Geschichte Israels aber stellt sich dar als ein zusammenhängendes Erziehungswerk zur Würdigkeit für die Bundesgnade und das mit ihrer Annahme verknüpfte Heil, wobei die anderen Völker nur als Mittel zur allein wichtigen Erziehung Israels dienen.

Dies setzt voraus, dass Jaho unverhältnismässig viel mächtiger ist als die fremden Götter, dass er nicht bloss ein primus inter pares, sondern geradezu ein Gott höherer Ordnung, alleiniger Herr und Herrscher der Welt ist. Damit sinken sowohl die fremden Götter, wie die Nebengötter innerhalb des nationalen Götterkreises zu Wesen niederen Ranges herab; sie werden zu Trabanten, Werkzeugen und Boten des Hauptgottes (Engel) und bilden so den Hofstaat Jahos. Damit dehnt sich zugleich das Königreich Jahos von Israel über den ganzen Weltkreis aus, und die Erziehung Israels erweitert sich zu einer Erziehung des Menschengeschlechts. Damit wird mithin der Monotheismus zunächst in dem Sinne erreicht, dass nur Ein konkreter Gott würdig ist, Objekt des religiösen Verhältnisses zu werden, und dass diese zunächst nur dem Volke Israel offenbarte Wahrheit dereinst Gemeingut der Menschheit zu werden bestimmt ist. Israel ist sonach nicht mehr der einzige, sondern bloss noch der erstgeborene Sohn Gottes, dazu bestimmt, die jüngeren Brüder dem gemeinsamen Vater zuzuführen. Die Erweiterung des partikularistischen Nationalgottes zum Universalgott wird also von den Propheten in naiver Weise als zukünftiges reales Ereignis in die Geschichte hinausprojiziert und als Vollendungszeit angeschaut. Auch der prophetische Monotheismus bleibt sonach nationalpartikularistisch beschränkt. Sein Gottesreich ist rein politisch, ist Selbstzweck, und der religiöse Ehrgeiz hat kein

anderes Ziel, als dem Volke, in welchem der Einzelne völlig aufgeht, und seiner Nationalreligion die Weltherrschaft und die mit ihr verknüpften weltlichen Güter zu erringen. Dieser Traum von der irdischen Weltherrschaft Israels über alle Völker ist ein „wesentliches Moment des spezifisch jüdischen religiösen Bewusstseins geblieben und scheint von der Substanz desselben unabtrennbar, er hat seine Formen gewechselt und hat sich verleugnet, wo das offene Eingeständnis seiner selbst seinen Aspirationen hinderlich scheinen musste, aber aufgegeben hat er sich nicht und untergehen kann er nur mit dem Judentum selber, sofern es Religion ist“ (401 f.).

Das Bestreben, den Nationalgott in möglichstem Gegensatze gegen die Götter der Nachbarvölker zu entwickeln, führt zum bildlosen Gottesdienst und zur Versittlichung des Kultus im Gegensatze gegen die üppigen und wollüstigen Kulte der Nachbargötter. Aber auch jetzt noch bleibt Jaho ein wesentlich natürlicher Gott, dessen Geistigkeit nur sein ätherisches, gestaltlos verfliessendes Wesen im Gegensatze gegen die grobe Materialität der Götzen ausdrückt. Sein Geist ist sowohl der Sturmwind, wie das sanfte Säuseln der Lüfte; er ist, als Weltäther, das Lebensprinzip der Kreatur und bleibt darum nicht minder Himmelsgott und Gewittergott, weil er als Schöpfer Himmels und der Erden gerühmt wird. Von einer Absolutheit Jahos, einer Allgegenwart und Ewigkeit desselben ist noch keine Rede, obschon das Bestreben nach einer Verabsolutierung des vergeistigten Gottes vorhanden ist. Als die Form seines geistigen Wesens gilt vielmehr die anthropopathisch aufgefasste Persönlichkeit, die aber noch nicht zum Dogma fixiert ist und der menschlichen Persönlichkeit auch noch nicht als eine schlechthin transcendente gegenübertritt, weil die geistige Persönlichkeit Jahos von seiner ätherischen oder glühend-gasformigen Natürlichkeit noch nicht abgetrennt ist. Diese furchtbare Erhabenheit seiner verzehrenden Lichtglorie ist, auf ihn selbst bezogen, die Herrlichkeit, auf die Geschöpfe bezogen, die Heiligkeit Jahos, d. h. das Hinausgehobensein über die Unreinheit der Kreatur; darum muss auch das Bundesvolk heilig sein, geheiligt werden, und diese Heiligung geschieht nach levitischer Ansicht durch Reinigung (im parsischen Sinne), nach prophetischer durch Sittlichkeit, wo-

mit auch der Begriff der Heiligkeit Jahos eine vorwiegend sittliche Bedeutung annimmt.

Der prophetische Kardinalbegriff auf sittlichem Gebiete ist die Gerechtigkeit; diese letztere aber ist Vertragstreue sowohl von Seiten Gottes, wie des Menschen. Besteht die Vertragstreue Jahos in der treuen Erfüllung der göttlichen Verheissungen, vor allem seines Beistandes gegen die Feinde des Bundesvolkes, so besteht sie von Seiten des letzteren in der Einhaltung der religiösen Volkssitte, also des Reinigungsceremoniells, der Festordnung und des Hasses gegen die Nachbarvölker. Jede Verletzung der Bundestreue, sowie der volkstümlichen Rechtsordnung, d. h. jede Schuld, ist Sünde; jede Einzelschuld aber ist aus dem Gesichtspunkte der Bundesgerechtigkeit ein Zuwachs zur Kollektivschuld, sowie umgekehrt die Kollektivschuld des Volkes, des Stammes, der Familie auch den persönlich unschuldigen Einzelnen mit in ihren Kreis hereinzieht. Wenn die prophetische Reform daneben durch Vertiefung des Sündenbewusstseins, sowie dadurch, dass sie dem demütig in sich gehenden Individuum die Errettung von der Last der Kollektivschuld offen zu halten sucht, eine mehr individualistische Gestaltung des religiösen Verhältnisses anzubahnen bestrebt ist, so ist sie doch durch die Unvereinbarkeit derselben mit dem Begriffe der Bundesgerechtigkeit gefesselt. „Die Busspsalmen der prophetischen Zeit, in welchen die religiöse Innigkeit des sittlichen Vertiefungsstrebens ihren klassischen Ausdruck gefunden hat, stehen deshalb in der gesammten israelitisch-jüdischen Religionsentwickelung als systemwidrige Ungehörigkeiten da“ (412 f.).

Die Hauptenergie der Propheten richtet sich nicht auf die Gewinnung einer individualistischen Sittlichkeit, sondern auf den Kampf gegen die Gottlosigkeit, d. h. die Verehrung anderer Götter und des Nationalgottes in einer seinem Wesen unangemessenen Gestalt. Die Gottlosigkeit ist der eminent religiöse Frevel und überwiegt in der Schuld des Volkes so sehr die sittliche Schuld, dass diese ganz in die zweite Reihe tritt. „Es spiegelt sich darin eine Zeit, wo der nationale Monotheismus noch eine neue, für das religiöse Bewusstsein des Volkes befremdliche Idee war“ (414). Der Vorwurf der Gottlosigkeit ermöglicht es den Propheten, alles empirische Elend des Daseins als eine immer noch unzu-

längliche Sündenstrafe Jahos für die Verworfenheit des abtrünnigen Volkes anzusehen, und diese Auffassung wird damit zur Theodicee, indem sie zugleich die Möglichkeit gewährt, den Monotheismus, unbeirrt von der Frage nach der Entstehung des Weltübels, auszubilden. Was gegen die pädagogische Rechtfertigung des Weltübels spricht, ist jene individualistische Richtung, welche die behauptete Proportionalität von Schuld und Übel auf das Leben des Einzelnen überträgt und sich dabei von der Erfahrung widerlegt sieht. „Das Buch Hiob schildert diese Kämpfe des zur Reflexion und Unterscheidung von Einzelschuld und Kollektivschuld erwachten religiösen Bewusstseins und lehrt einerseits, dass es unstatthaft ist, aus der prinzipiellen Proportionalität von Schuld und Übel auf eine vorangegangene Individualschuld eines bestimmten Leidenden zu schliessen, und andererseits, dass der prinzipielle Glaube an göttliche Gerechtigkeit festgehalten werden müsse, ohne doch diese beiden Ergebnisse anders als durch die Berufung auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses mit einander vereinbaren zu können" (416). Die positive Lösung auf Grund der kollektivistischen Ansicht enthält der Begriff des „leidenden Gottesknechtes", wie er von den grossen Propheten, vor allem den exilischen ausgebildet wird.

Wie Jaho der Herr, so ist Israel der Gottesknecht, insbesondere die frommen und hervorragenden Vertreter des Bundesvolkes. Gottesknecht im eminenten Sinne heissen demnach die Propheten und die im Exil dem Nationalgotte treu gebliebenen Gerechten. Sie bilden das wahre Zion, das ideale Israel, um dessentwillen Gott sich enthält, das Sündervolk Israel ganz und gar zu verderben; sie wissen, dass sie um Gottes willen leiden und kollektivistisch die Sündenschuld des Volkes tragen. So entsteht der Begriff der stellvertretenden Sühne, der in der kollektivistischen Anschauung jener Zeit seine naturgemässe Wurzel hat; und zwar ist das Leiden ein doppeltes, sowohl des idealen Israel für die verblendete Masse des Volkes, wie des Bundesvolkes für die Heidenwelt. Diese Idee des leidenden Gottesknechtes enthält die Wahrheit in sich, dass das Unterliegen eines Volkes im Kampf der Völker ums Dasein die Folge ist von einem Mangel an sittlicher Tüchtigkeit jenes Volkes, ein

Mangel, der, gemessen an der historischen Kulturmission des Volkes, als Schuld, im Lichte des theistischen religiösen Bewusstseins als Sünde erscheint, dass die Besten des Volkes diesen Mangel am schwersten tragen und dass er ihnen zum Stachel wird, alle ihre sittliche Kraft an die sittliche Wiedergeburt und nationale Wiedererhebung zu setzen und zu Erweckern, Führern und Leitern der Regenerationsarbeit des Volkes an sich selbst zu werden. Der leidende Gottesknecht ist „die Übertragung des tragischen Heroentums aus der mythischen Vorzeit in die geschichtliche Gegenwart“, indem an die Stelle der Kulturarbeit durch Kämpfe mit Riesen und Ungeheuern diejenige durch Kampf mit niederen Formen des religiösen Bewusstseins getreten ist. „Die Idee des „leidenden Gottesknechtes“ ist darum der Gipfelpunkt der prophetischen Reform und die folgenschwerste Leistung derselben, weil sie die spezifische Darstellung des Tragischen auf dieser Stufe des religiösen Bewusstseins repräsentiert, und ihre Vertiefung der religiösen Tragik liegt darin, dass dieselbe nicht mehr im Kreislauf des Naturprozesses (wie z. B. in der Tragik der Sonnengötter), sondern im gradlinigen Entwickelungsgang der Geschichte, nicht mehr im Himmel, sondern auf Erden, nicht mehr bei Göttern oder Halbgöttern, sondern bei Menschen, als ihren Trägern, gesucht wird“ (420).

Aus dem Bewusstsein, um Gottes willen zu leiden und zu kämpfen, und der Zuversicht auf den providentiellen Sieg des Geistes, schöpft der Gottesknecht seine Freudigkeit und erhebt sich dadurch innerlich in tragischer Weise über das erduldete Leid. Dabei ist nur das bedenklich, dass jene „Freudigkeit in Jaho“ durch die Hoffnung auf die irdische Vollendungszeit und ihren ungestörten Genuss weltlicher Güter bedingt ist. „Der eudämonistische Optimismus sass zu fest im israelitischen Volkscharakter begründet, um das Ideal der nahen Zukunft anders als in Gestalt einer weltlichen Glückseligkeit deuten zu können, und das kollektivistische Solidaritätsgefühl der Nation war wiederum zu stark, um die Glückseligkeit anders als im Bilde eines nationalen Gottesreiches vorstellig machen zu können“ (422). Da hiernach das Leiden des Gottesknechtes nur ein zeitweiliges, nur Mittel ist, ihn zum Vollgenuss alles Glückes zu führen, so wird damit das Trauerspiel zum Versöhnungsdrama; die Tragödie

sinkt zum blossen Rührstück herab, an dessen Schluss sich das Laster erbricht und die Tugend zu Tisch setzt. „Dass das Martyrium des Heroentums eine ewige Wahrheit ist, die sich mit der Steigerung der Kulturentwickelung in immer wachsendem Masse offenbaren muss, dafür mangelt den Propheten jedes Verständnis; dass die Freudigkeit in dem Schmerzenskampf um Gottes willen unabhängig ist von jeder Hoffnung auf künftige positive Ablohnung der Kämpfer oder ihrer lieben Angehörigen, davon fehlt ihnen jede Ahnung. In dieser Hinsicht steht die germanische Idee eines tragischen Weltprozesses turmhoch über der israelitischen Idee des leidenden Gottesknechtes, und auch die unendliche Trauer des Buddhismus mit seiner wehmütig resignierten Vernichtungssehnsucht ist ihr ideell weit überlegen" (422 f.).

Da im Henotheismus des alten Israel sowohl, wie in der Reform der Propheten der Monotheismus nur erst angestrebt, aber noch nicht wirklich erreicht und am wenigsten schon innerlich durchgebildet ist, so muss diese Stufe des religiösen Bewusstseins als „primitiver Monotheismus" bezeichnet werden. Die Entwickelung der in diesem enthaltenen Keime geht von der levitischen Priesterschaft aus.

β) Die Gesetzesreligion.

α') Der Mosaismus.

In die Notwendigkeit versetzt, ihre eigene Existenz gegenüber der prophetischen Reform zu wahren, sucht das Priestertum die positiven reformatorischen Ideen der Propheten, die Proklamierung des nationalen Monotheismus des Jaho, den bildlosen Gottesdienst, die Bundesidee, sowie die Vertiefung der Sittlichkeit, aber ohne Schädigung des Opferdienstes und Ceremonienkultus sich anzueignen. Diesem Zwecke dient die Sicherstellung des autoritativen Prinzips gegenüber der von den Propheten vertretenen religiösen Freiheit: die Gesammtheit der Postulate des religiös-sittlichen Volksbewusstseins wird mit der Autorität geoffenbarter göttlicher Gebote ausgestattet und die Heteronomie der religiösen Ethik begründet. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint Jaho als theokratischer König, der, wie ein absoluter Herrscher im Orient, zugleich die Quelle des Rechtes ist durch

die Gesetze, die er verkündet, und dies ist auch insofern ganz konsequent, weil es übereinstimmt mit der theistischen Auffassung Gottes. „Solange der Monotheismus als Glauben an einen persönlichen Gott dauert, kann er gar nicht umhin, den Inhalt der Forderungen des religiös-sittlichen Bewusstseins als geoffenbarten Inhalt des göttlichen Willens, d. h. als heteronomes Gesetz, anzuschauen“ (428). Die göttliche Willensverkündigung von Fall zu Fall, wie die Propheten sie annahmen, wird damit durch eine ein für alle Mal geltende Gesetzgebung ersetzt, in welcher sowohl das Ceremonialgesetz, wie die ethischen Bestimmungen der Propheten dogmatisch fixiert und in systematischen Zusammenhang gebracht werden. „So wird der ganze Inhalt des religiös-sittlichen Bewusstseins dem Prinzip der Heteronomie unterstellt, dieses Prinzip also auch wirklich für das Bewusstsein zum Prinzip erhoben und damit ein prinzipieller Schritt über den Standpunkt des Prophetentums hinaus gethan, den dieses aus sich allein nicht zu thun vermochte“ (428).

Jene ein für alle Mal fixierte Offenbarung wird dem Volksglauben zu Liebe auf einen Propheten der Vergangenheit, auf Moses, als Offenbarungsmittler zurückgeführt; darum darf diese Stufe des religiösen Bewusstseins der Israeliten als Mosaismus bezeichnet werden. Weit entfernt, ein Rückschritt zu sein, stellt sie vielmehr „die allein folgerichtige zunächst geforderte Entwickelungsstufe der Prophetenreligion“ dar (431). Die historische Bedeutung des Mosaismus liegt darin, dass er Monotheismus ist, die historische Bedeutung des Monotheismus darin, dass er allein im stande ist, das Prinzip der Heteronomie zum praktisch alleinherrschenden religiösen Prinzip zu machen, der praktische Wert der Heteronomie aber darin, dass dieses Prinzip (bei aktiven Völkerschaften) das einzige ist, welches den Eudämonismus prinzipiell zu überwinden und dadurch einer späteren Entfaltung der sittlichen Autonomie die Bahn zu bereiten vermag. „Die Heteronomie ist im Völkerleben, wie im Einzelnen die notwendige Durchgangsstufe von naiver Zuchtlosigkeit zu sittlicher Selbstzucht, vom Eudämonismus zur ethischen Autonomie, und darum ist die diesem praktischen Prinzip korrespondierende theoretische Stufe des Monotheismus der unerlässliche Durchgangspunkt zwischen heidnischer Befangenheit des

religiösen Bewusstseins in den Banden des allgemeinen Naturlebens und vollendeter Gottinnigkeit in der Immanenzreligion des absoluten Geistes" (431). Im Mosaismus tritt zum ersten Male die Heteronomie völlig selbständig als Prinzip auf, während der Eudämonismus von dem Range eines begründenden Prinzips der Sittlichkeit zum blossen psychologischen Motiv der Unterwerfung unter die Heteronomie herabgesetzt wird und nur dazu dient, dem Menschen den Gehorsam gegen Gott zu erleichtern. Diese Erleichterung wird noch dadurch befördert, dass Verheissung und Drohung das Volk nur als Ganzes in der Kontinuität seiner Generationen treffen, dass also der Eudämonismus des Einzelnen zu Gunsten eines sozialen Eudämonismus des Volkstums ausgeschaltet und damit zugleich der Glaube an jenseitige Belohnung und Bestrafung des Einzelnen entbehrlich gemacht wird.

Der Mosaismus entwickelt sich in zwei Hauptphasen: in der einfacheren Gestalt des vorexilischen Gesetzbuches und in den ersten Generationen nach der Rückkehr aus dem Exil. Das vorexilische Gesetzbuch (5. Buch Mose), um die Mitte des siebenten Jahrhunderts entstanden, und 621 von König und Volk in feierlichem Bunde beschworen, enthält als seinen Hauptinhalt die zehn Gebote, deren wichtigstes das monotheistische Dogma und die Forderung der Liebe zu dem einen Gotte bildet. Neben die einfachen Grundzüge primitiver Sittlichkeit tritt aber hier mit gleichem Rechtsanspruch die Festordnung und der Priesterzehnt, indem zugleich auch alle Rechtssatzung und Gerichtsordnung den Leviten, als den geborenen Richtern, unterstellt wird. Der Aufrechterhaltung des nationalen Monotheismus dienen das Verbot der Ehe mit Nachbarvölkern, die Verordnungen gegen die Fremden, sowie die Speisegesetze. In noch höherem Masse wird dem levitischen Standpunkte das Übergewicht während des Exils, sowie nach demselben eingeräumt, als die fanatischen Frommen unter der Anführung von Priestern sich in die Heimat zurückbegeben, um hier „die sonderbarste Restauration zu installieren und ein kirchlich-politisches Gebilde unter Bedingungen ins Leben zu rufen, wie sie vorher und nachher in der Geschichte nie wieder aufgetreten sind" (441). Durch den „neuen Bund", den die Heimgekehrten mit Jaho machen, und der unter dem Einfluss E s r a s zur Aufstellung des Kanons des alten Testaments

(mit Ausnahme der späteren Apokryphen) führt, wird das Ceremonialgesetz ganz und gar in den Vordergrund gerückt, während die religiöse Ethik dabei sehr stiefmütterlich fortkommt. Trotzdem lässt auch diese jetzt den Kulturfortschritt zweier Jahrhunderte und die fortgeschrittene Vertiefung und Verinnerlichung des religiös-sittlichen Bewusstseins durch die grossen exilischen Propheten erkennen. Das 19. Kapitel des 3. Buches Mose, welches Hass, Zorn und Rache gegen die Volksgenossen verbietet, dagegen die Liebe zum Nächsten gebietet, zeigt zum ersten Male, dass die Heteronomie sich über die äusserliche Handlungsweise des Menschen hinaus auf seine Gesinnung erstreckt, es dehnt sogar jene Gebote auch auf die Fremden aus und hebt damit bis zu einem gewissen Grade den Unterschied zwischen Einheimischen und Fremden auf, ja, das Gebot der Nächstenliebe erhebt sich in ihm sogar bis zur Forderung der thätigen Liebe auch gegen den Feind, wennschon alle diese Gebote nur in heteronomer Form auftreten.

Da hiernach das Gebot nur befolgt wird, weil Jaho es geboten hat und sein Inhalt, nur weil er es geboten hat, als sittlich gilt, nicht weil er an und für sich sittlich wäre, so folgt, dass jedes Gebot in gleich absoluter Weise befolgt werden muss, dass der Inhalt der Gebote gleichgültig ist, dass der Wert ihrer Erfüllung nur durch die Schwierigkeit der letzteren bestimmt wird, womit das Ceremonialgesetz das Sittengesetz überflügelt und dieses aus der gleichberechtigten Stellung, die es noch im vorexilischen Gesetzbuch einnahm, in eine untergeordnete herabdrückt. Dabei gilt jede beabsichtigte Auflehnung gegen Gottes Gebot als ein Heraustreten des Einzelnen aus dem religiösen Verhältnis, aus dem Bunde zwischen Volk und Gott und ist unsühnbar. Nur Verstösse aus Unwissenheit und Unbedachtsamkeit sind sühnbar, und zwar durch ein minutiös ausgearbeitetes Sühneritual, bei dem die verschiedenen Arten des Opfers die Hauptrolle spielen. Alle im Laufe des Jahres ungesühnt gebliebenen Einzelsünden aber, welche das Volk als Ganzes belasten, werden an einem besonderen Feiertage durch gemeinsame Opfer gesühnt, und damit wird die Unversehrtheit des religiösen Verhältnisses zwischen Volk und Gott wiederhergestellt. Die vollkommene Gesetzesgerechtigkeit des Volkes, nicht die Steigerung der

politischen Machtstellung gilt dabei als die Vorbereitung für das Wiedererstehen des davidischen Reiches. Diese Annahme aber wird festgehalten, auch trotzdem der Pflichtenkreis sich immer mehr erweitert, je eifriger das Bestreben vorherrscht, jede Kollision mit dem Gesetze durch Umzäumung desselben mit neuen Kautelen zu verhüten, die dann selbst wiederum Gesetzeskraft erlangen. Wächst hiermit der praktische Einfluss der Tradition, so kommen nun zu ihm tiefgreifende Umwandlungen der religiösen Weltanschauung hinzu, welche aus dem Mosaismus eine wesentlich andere Religionsform erwachsen lassen, die doch reiner Mosaismus zu sein glaubt. Diese neue Religionsform ist das Judentum.

β) Das Judentum.

Die engen Beziehungen der Provinz Judäa zum persischen Grosskönigtum führen zunächst zu einer höheren Auffassung des Gottesbegriffes. In dem Begriffe Jahos tritt die Seite des bösen Sonnen-, Feuer- und Gewittergottes zurück und der Licht- und Himmelsgott in den Vordergrund. Zugleich wird Jaho in dem Masse, als seine übernatürliche Erhabenheit und unnahbare Heiligkeit wächst, immer transcendenter und bedarf daher anderweitiger Mittelspersonen, um seinen Willen auszuführen. Als solche dienen zunächst die Engel, wie die persischen Amschaspands, ursprünglich der Niederschlag früherer Naturgottheiten, die zu Dienern und Sendboten Jahos herabgesetzt sind. Und zwar giebt es gute und böse Engel, von denen jene unter Michael, diese unter Satan als ihrem Oberhaupte stehen, der aber hier nicht, wie Ariman, als Widersacher Gottes, sondern der menschlichen Tugend und des menschlichen Glückes aufgefasst wird. Wichtiger für das religiöse Verhältnis ist das Wort Gottes (Memra), welches dem persischen Honover entspricht. Gleich diesem bezeichnet es den personifizierten Hauch Gottes oder den Odem seines Mundes und ist Bindeglied zwischen dem bloss gedachten Schöpfungsentschluss und seinem Wirklichwerden sowohl, wie zwischen dem unbestimmten heiligen Geiste Gottes und der Thora, d. h. dem geoffenbarten Gesetz oder Gotteswillen. Das Wort ist also einerseits bloss ein spiritualistischer Ausdruck für Geist, andererseits aber soll ės zugleich auf eine konkretere

Fassung dieses Begriffs, eine bestimmte Besonderung der göttlichen Intelligenz und des göttlichen Willens zu einem bestimmten Zweck hinweisen und dadurch zu der bestimmten Offenbarung Gottes hinleiten, welche er im geschriebenen „Wort Gottes“ seinem Volke geschenkt hat. So tritt es an die Stelle Gottes selbst, ist Schöpfer und Herr über alles, Helfer und Erlöser, der in der gesammten Geschichte Israels als Vertreter Jahos waltet, bezeichnet also, als das eigentliche Objekt des religiösen Verhältnisses, die Gegenwart Gottes im Weltprozess, während Jaho selbst in eine transcendente Ferne zurückweicht.

Aus der persischen Religion stammt ferner auch die Annahme der Auferstehung der Gestorbenen und einer individuellen Seelenfortdauer, von welcher noch die kollektivistisch empfindenden Propheten des Exils nichts wussten. An ihr scheiden sich zwei Richtungen von einander. Die eine hält an der altjüdischen Auffassung des Todes oder der Schattenexistenz im Scheol als des Gegenteils des Lebens fest, betrachtet den Tod jedoch als etwas Nichtseinsollendes und erblickt demnach das Leben im Lichte des empirischen Pessimismus, um hieraus sodann die Hochschätzung des kurzen Lebens als praktische Konsequenz zu ziehen. „Der Individualismus zieht sich hier aristokratisch auf den sinnlichen Lebensgenuss zurück und benutzt die Reflexion über die Eitelkeit und Vergänglichkeit des ganzen Lebens nur so weit, als sie dazu dient, ihm diese Position zu sichern“ (459). Diese skeptisch-epikureische Richtung wird von der levitischen Aristokratie vertreten und bildet die esoterische Auffassung des späteren Sadducäismus, der weltlich gesinnten Hohepriesterpartei. Die andere Richtung, welche sich später als Pharisäismus fixiert, benutzt den empirischen Pessimismus der nachexilischen Zeit als Stachel, um den Theismus durch Hinausgreifen über die empirischen Bedingungen des Lebens zu retten, sucht die Gerechtigkeit und Güte Gottes durch Annahme der persischen Auferstehungslehre zu rechtfertigen, und vertritt damit den Fortschritt der religiösen Entwickelung auf theistischer Basis. Diese Richtung fordert, dass der Gerechte durch Teilnahme an der Freude und Seligkeit des Vollendungsreiches entschädigt, der Ungerechte und Gottlose hingegen im Tode bestraft werde, und lässt alle Israeliten bei

Beginn des Endreiches auferweckt werden, eine Annahme, welche die Präexistenz der Seele fordert. Dabei wird also die Vollendungszukunft mehr und mehr ins Übernatürliche hinausgerückt, oder vielmehr neben und hinter dem nationaljüdischen Glauben an eine irdische Vollendungszukunft des zeitlichen Gottesreiches schliesst sich nach dieser Auffassung die Vorstellung eines zweiten jenseitigen Gottesreiches auf neuer Erde unter neuem Himmel an, welche beide dann aber doch wieder ineinander verschwimmen. Das erste Vollendungsreich, welches nahe sein wird, wenn der sittliche Verfall und das Elend auf Erden ihren Höhepunkt erreicht haben, ist ein Weltreich. In ihm herrscht der rein menschlich aufgefasste Messias aus dem Samen Davids als Prophet, Priester und König, und dasselbe endet mit der völligen Vernichtung der Heidenwelt durch die Israeliten. Dann folgt die zweite Auferstehung, das Weltgericht, die Herstellung des neuen Himmels und der neuen Erde und auf dieser erst das eigentlich wahre Vollendungsreich, worin es nur noch Juden giebt, die in einem Verklärungszustand in seliger Gemeinschaft mit ihrem Gotte leben. (Vgl. oben 491.)

Zu diesen persischen Einflüssen gesellen sich nun weiter die Einflüsse von Seiten des hellenisch-ägyptischen Kulturkreises, wie sie darin ihren Grund haben, dass Judäa nach der Zerstörung des persischen Reiches durch Alexander Vasall zunächst des ptolemäischen Ägyptens und dann des seleucidischen Syriens wird. Ägyptisch ist die Missachtung des Leibes zu Gunsten der unsterblichen Seele, sowie manche Züge des Essäismus, vor allem aber entwickelt sich der Begriff der Weisheit als des Demiurgen unter dem Einflusse ägyptischer Ideen (Chnum), um dann weiter durch hellenische Zuthaten näher bestimmt zu werden. Wie das Wort, so ist auch die Weisheit identisch mit dem Geiste Gottes, dem heiligen Geist, und ist Ausfluss Gottes, der alle Geschöpfe und Seelen durchdringt. Sie repräsentiert somit neben dem Wort nur einen anderen Versuch, den naturalistischen Begriff des Geistes (Weltäthers) durch eine spiritualistische Bezeichnung zu ersetzen, ohne die Allgegenwart, Ewigkeit und Immanenz desselben fallen zu lassen. „Wort und Weisheit sind die spiritualistischen Hilfsbegriffe, im Durchgang durch welche der Begriff des Geistes selbst denaturiert und spiritualisiert

wird" (466). Allwissend, allgütig und allliebend, wie sie aufgefasst wird, ist die Weisheit Träger und Übermittler der göttlichen Gnade, zugleich Ratgeber und Werkmeister der Schöpfung, Weltlenker und stetiger Erneuerer des Alls, sowie Lebensprinzip des Individuums im religiösen Sinne. Sie ist das Prinzip der Immanenz des göttlichen Wesens im menschlichen, sie repräsentiert die Beziehung der Gottheit zum Weltprozess und ist, wie das Wort, identisch mit der Thora, ja, mit dem Worte selbst, indem beide nur verschiedene Bezeichnungen desselben Begriffs darstellen, welche aus verschiedenen Ideenkreisen herstammen. An Stelle des Begriffs der Weisheit (*σοφία*) setzt dann Philo den mit jenem identischen Begriff des Logos, macht den Logos zum „Sohn" der höchsten absolut unbestimmten Gottheit, wie Chnum der Sohn des unbestimmten Amun ist, und erklärt ihn für die ewige Vernunft der Gottheit, den Inbegriff der intelligibeln Welt oder die einheitliche Totalität der platonischen Ideen, die er im stoischen Sinne als wirkende Kräfte auffasst. Damit wird dann der Logos zum Momente der Verwirklichung der göttlichen Ideen, zur sich stetig selbst realisierenden immanenten Weltvernunft, um, als Ausstrahlung und Abbild Gottes, als Engelfürst oder Erzengel, als zweiter Gott, als Mittler zwischen dem ruhenden Sein der höchsten Gottheit und dem Weltprozess zu funktionieren, wobei er zwar nominell personifiziert wird, aber ohne dass der wirkliche Begriff einer Persönlichkeit zu Grunde läge.

Spricht sich in alledem eine fortschreitende Vergeistigung des religiösen Objektes aus, so lässt sich dieselbe auch darin erkennen, dass der Gottesbegriff immer mehr von ihm unangemessenen Anthropomorphismen und Anthropopathismen gereinigt und Gott dafür immer reicher mit Gemütseigenschaften, wie Allbarmherzigkeit, Allgüte und Allliebe, ausgestattet wird. Der strenge, grimmige, verzehrende Feuergott des alten Israel wird zum allliebenden Vater, zu dem jeder einzelne Gerechte im persönlichen Verhältnis eines Sohnes oder Kindes steht, und diese Gotteskindschaft erstreckt sich auch über die Israeliten hinaus auf alle, die Gott erkennen und fürchten. Der kosmopolitische Monotheismus der Zeusreligion begegnet sich hier mit dem jüdischen Monotheismus und führt zu einer Erweiterung des Gottesreiches in der Aufnahme von Adoptivsöhnen Israels, die

freilich nur Juden zweiter oder dritter Klasse werden können und das heteronome Gesetz erfüllen müssen. Hand in Hand mit jener Vertiefung des Gottesbegriffes vollzieht sich unter hellenischem Einfluss die Humanisierung der religiösen Ethik. Das Mitgefühl, als tröstende Teilnahme und hilfsbereiter Liebeswille, tritt in den Mittelpunkt der jüdischen Moral, und Freundschaft, Wohlthätigkeit, Familiensinn, Arbeitsamkeit und Streben nach Bildung und Mehrung der Erkenntnis bilden sich als die schönsten Züge des Judentums heraus, „die ihm auch für die Folge treu geblieben sind, und durch die es noch heute den Völkern, unter denen es wohnt, als Muster und Vorbild nützlich werden kann“ (479). Damit hängt die fortschreitende Denaturierung des Kultus zusammen. Die naturalistischen Seiten desselben treten vor den theoretischen (Vorlesung und Erklärung des Gesetzes, opferloser Gottesdienst der Predigt in den Synagogen) und moralischen Seiten des religiösen Lebens zurück.

Am bedeutungsvollsten aber ist die Zunahme der individualistischen Auffassung und Durchbildung des religiösen Verhältnisses. Mit dem Glauben an die Seelenfortdauer und Auferstehung verschiebt sich das Interesse des Frommen immer mehr von dem Heilsstande des ganzen Volkes nach der Seite des persönlichen Heils; damit entsteht die Aufgabe, den subjektiven Heilsprozess auf der gegebenen nomokratischen Grundlage zur Ausbildung zu bringen. Diese Aufgabe ist unlösbar in sich, weil sie den Widerspruch enthält, das religiöse Verhältnis auf einer untergeordneten Stufe des religiösen Bewusstseins, nämlich derjenigen der Heteronomie, zur Vollendung zu bringen. Allein das historische Verdienst des Judentums um die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit besteht doch nichtsdestoweniger darin, jene Aufgabe sich nicht bloss als solche zum Bewusstsein gebracht und ihre Lösung versucht zu haben, sondern „durch Erschöpfung aller Mittel und Wege die Unlösbarkeit des Problems auf der gegebenen Basis erwiesen und damit das Bedürfnis nach prinzipieller Überwindung dieser Stufe des religiösen Bewusstseins geweckt und gereift zu haben“ (484). Der religiöse Individualismus äussert sich in dem Bemühen, das Prinzip der Gerechtigkeit von dem äusseren Thun und Lassen auf das innere Gebiet der Gesinnung zu erweitern. Durch Mit-

hereinziehung der Gedankensünden und Gedankenverdienste in den Begriff der Gerechtigkeit wird dieser Begriff von äusserer Werkgerechtigkeit zu einer das äussere und innere Leben umfassenden Gerechtigkeit vertieft und der Gesinnungsgerechtigkeit ein Platz neben und über der Werkgerechtigkeit erobert. Damit wird aber nicht bloss eine geschärfte Aufmerksamkeit auf das sittliche Verhalten, ein gesteigertes Schuldbewusstsein und erhöhtes Sühnebedürfnis geweckt, sondern der Mensch zugleich zu einer solchen inneren Erfüllung des göttlichen Willens angeleitet, welche er unmittelbar als gut und vernünftig, als mit dem Willen seines eigenen besseren Selbst übereinstimmend weiss und fühlt; dadurch wird mithin die Autonomie des sittlichen Bewusstseins vorbereitet, indem das Schuldgefühl ausser auf die heteronome Form des göttlichen Gebotes sich zugleich auf den Inhalt desselben bezieht, welcher als der wahrhaft gute und allein richtige unmittelbar gewusst wird.

Alles kommt darauf an, vor Gott gerecht zu sein, oder vor dem Gerichte Gottes gerechtgesprochen oder gerechtfertigt zu werden. Das Verhalten des Menschen zum Gesetz aber ist die einzige Richtschnur für die Entscheidung Gottes. Nun ist der vollendete Gerechte ein Ideal, welches in der Wirklichkeit nur annähernd vorkommt. Um trotzdem das Unmögliche als möglich erscheinen zu lassen, lässt das Judentum zunächst jede einzelne Schuld durch eine äquivalente göttliche Strafe getilgt werden; aber dies ist eine schreiende Inkonsequenz, wenn die Gerechtigkeit nicht bloss die äussere Werkgerechtigkeit, sondern auch die innere Gesinnungsgerechtigkeit umfasst, da das äusserliche Erleiden der Strafe den subjektiven Zustand der Gesinnung nicht verändern kann. Es konstruiert ferner einen Rechtsanspruch des Menschen auf Lohn und wandelt diesen dann ebenso in ein persönliches Verdienst um, wie es die Strafe in eine Tilgung der Schuld umwandelt; aber das Gerechtsein ist nach dem Standpunkte der Gesetzesreligion ja bloss das geforderte Minimum, kann also niemals einen Anspruch auf einen besonderen Lohn begründen. Es lässt drittens die noch ungesühnten Schuldposten durch entsprechende Verdienste kompensiert werden und die Gerechtsprechung oder Verdammung aus der Bilance des ganzen Lebens erfolgen; aber diese Hypothese der Gerechtig-

keitsbilance, wobei Gesetzerfüllung und Gnadenlohn zu einer Leistung und Gegenleistung herabgesetzt werden, ist es nicht nur, „welche der jüdischen Sittlichkeit jenen widerlichen Charakter eines mechanischen Rechenexempels, eines kleinkrämerischen Schachers zwischen Mensch und Gott aufdrückt" (491), sondern vermag auch dem Menschen keine Beruhigung über den Stand seines Kontos im „Buche des Lebens" zu gewähren, da ihm zu viele Einzelposten unbekannt bleiben, in denen gerade die Entscheidung liegt. Das Judentum lässt endlich das Deficit in der Gerechtigkeit eines Menschen durch einen Überschuss in der Bilance eines anderen ausgeglichen, es lässt die eigene Gerechtigkeit durch die überschiessenden Verdienste hochfrommer Zeitgenossen oder heiliger Ahnen ergänzt werden; aber dabei liegt nicht bloss die Fiktion zu Grunde, als ob die sogenannten vollendeten Gerechten wirklich sündlose Menschen seien und gewesen seien, sondern es wird auch die Zugehörigkeit zum jüdischen Volke und die Abstammung von heiligen Ahnen zur Bedingung der Erlösung gemacht und damit das Heidentum von der Erlösung ausgeschlossen.

Bedarf es nach alledem der sorgsamsten Gesetzeserfüllung, um die Hoffnung auf Erlösung zu entzünden, eine Erfüllung, die selbst wieder nur möglich ist unter der Bedingung einer umfassenden Gesetzeskenntnis, so folgt, dass nur die Wohlhabenden und Schriftgelehrten in Wahrheit auf Erlösung hoffen dürfen. „Sie bilden die engere Gemeinde der Frommen und Heiligen, und ihr Gesetzesstudium fällt selbst unter den Begriff eines verdienstlichen Gesetzeswerkes, wofern es nicht gar, als Versenkung in Gottes Wort, das verdienstlichste von allen ist" (496). Damit nimmt die jüdische Werkgerechtigkeit jene Wendung zur aristokratischen Exklusivität, zur hochmütigen Entfremdung der wohlhabenden und gebildeten Minorität von der armen und ungebildeten Masse des Volkes, wie sie das Wesen des Pharisäismus bildet. Die jüdische Gesetzesreligion wird die Religion des wohlsituierten Mittelstandes, ohne dass doch selbst die Frömmsten irgendwelche Zuversicht auf volle Gerechtigkeit haben können. „In der beständigen Furcht vor dem Eintritt der Stunde der Abrechnung, welche das Judentum durchzieht und es zu keiner reinen Freudigkeit des religiösen Verhältnisses kommen lässt, vollzieht sich die

Selbstverurteilung der Gesetzesreligion, bekundet sich im letzten Resultat der Widerspruch, der im Prinzip schon drinsteckt, der Widerspruch zwischen der göttlichen Forderung menschlicher Gesetzesgerechtigkeit und der menschlichen Unfähigkeit zur Erfüllung dieser Forderung" (498). Und doch kann vom Standpunkte der Heteronomie aus nichts Anderes als die Gewissheit des menschlichen Verhaltens zum offenbarten göttlichen Gesetz gefordert werden. „Erweist sich also die Gerechtigkeit als eine zur Gewinnung der Versöhnung unbrauchbare Basis, so hat damit das Prinzip der Heteronomie selbst seine Abdankung dekretiert" (ebd.).

γ') Reformversuche innerhalb der Gesetzesreligion.

α'') Hillel; der Essäismus.

Bevor diese prinzipielle Unzulänglichkeit des heteronomischen Standpunktes eingesehen und anerkannt wird, treten naturgemäss Versuche auf, durch Reformen innerhalb der Gesetzesreligion bessere Zustände in religiöser Beziehung herbeizuführen. Ein solcher geht von Hillel, dem Präsidenten des Synedriums, aus. Wider die pharisäische Überschätzung des Buchstabens gegenüber dem Geiste des Gesetzes führt er den letzteren ins Feld, kehrt den höheren Wert der inneren Gesinnung gegen denjenigen der äusseren Werke hervor, dringt vor allem auf Friedfertigkeit, Sanftmut, Milde und brüderliche Eintracht und giebt in dieser Hinsicht selbst ein leuchtendes Vorbild. Gegenüber der nationalen Engherzigkeit der Pharisäer sucht er für die Universalisierung des jüdischen Gottesreiches dadurch zu wirken, dass er den Proselyten die Aufnahme möglichst erleichtert, ihnen als wesentlichen Kern des Judentums nur seinen monotheistischen und humanistischen Inhalt zeigt und bemüht ist, das Prinzip der heteronomen Autorität als im durchgehenden inhaltlichen Einklang mit dem der vernünftigen Evidenz stehend darzustellen. Gleichwohl verlässt er den heteronomen Standpunkt des Judentums nicht und bleibt auf eine blosse Milderung der äussersten Schärfen und Härten des Gesetzes bedacht, ohne dass er im stande ist, seine humane Voranstellung des Moralgesetzes vor das Ceremonialgesetz aus seinem Prinzip zu rechtfertigen. —

Ein zweiter Versuch zur Besserung der Zustände hat seinen

Ursprung in der Überzeugung, dass das Mass der Leiden des jüdischen Volkes voll, die Welt zum Untergange reif sei und darum die grosse Weltkatastrophe nicht mehr lange ausbleiben könne, wenn man nicht an der göttlichen Weltregierung völlig irre werden solle. Aus der Hoffnung der wundergläubigen Zeit auf ein direktes Eingreifen Jahos und der Sehnsucht nach baldigem Eintritt dieser wunderbaren Erlösung entspringt der Glaube an die unmittelbare Nähe des Gottesreiches. Dem Menschen für dieses eine würdige Vorbereitung zu verschaffen, das ist das eigentliche Ziel des Essäismus.

Der Essäismus stellt ein System von Verhaltungsmassregeln dar, welche dazu dienen sollen, einen höheren Grad von Reinheit und Gerechtigkeit zu erlangen, als das pharisäische System ihm zu verbürgen vermag. Zu diesem Zwecke macht er einen von Alters her als besonders rein und heilig geltenden ausnahmsweisen Zustand, das Nasiräat, zur dauernden Norm des Lebens und widmet sich dementsprechend einer strengeren Beobachtung der Reinheitsvorschriften, als dies unter gewöhnlichen Umständen möglich ist. Wie das Nasiräat mit seiner Vermeidung aller Produkte der Weinkultur und seiner Forderung eines unbehinderten Wachstums der Haare nur einen Rest der urväterlichen nomadischen Lebensweise darstellt und daher den Ruf der Heiligkeit hat, so kehrt auch der Essäismus zur Einfachheit des Nomadenlebens zurück, verlegt seine Dörfer in die Oasen der Wüste, in welcher die nomadisierenden Vorfahren gelebt hatten, und vermeidet dadurch nicht bloss eine zu häufige Berührung mit der unreinen Masse des Volkes, sondern verabscheut auch ganz besonders das Geld und den Handel, welche die Laster der Kultur hervorbringen, sowie den Weinstock und den Ölbaum, die beiden wichtigsten Kulturgewächse. Dem Streben nach Reinheit entspringt die Leichenscheu, das peinliche System von Speisegesetzen, sowie die Furcht vor dem Umgang mit dem weiblichen Geschlecht, indem die Ehe bloss als Notbehelf geduldet und die vorhandenen Weiber zu Sklaven erniedrigt und von den Männern ferngehalten werden. Ihm dienen ferner die häufigen Waschungen der Essäer, die in Verbindung mit dem Fasten an die Stelle des Tieropfers treten und zugleich ein Symbol der geistigen Reinheit darstellen. Dem Glauben an die Nähe des Gottesreiches dagegen

entspringt die Gleichgültigkeit gegen die weltlichen Angelegenheiten, den Staat, die Familie, das Recht und die Gesetze, die hier durch eine sanftmütige Friedfertigkeit und asketische Geduld gegen widerfahrenes Unrecht ersetzt werden. Dazu kommt dann ferner das Verbot des Eides mit Ausnahme des Aufnahmeeides in die Gemeinde der Essäer, der ausgeprägte Sinn für Brüderlichkeit und Nächstenliebe, die den Hass gegen die Heiden als die „Ungerechten" nicht ausschliesst, die Gütergemeinschaft unter Verwaltung der Oberen, sowie die Bekundung der brüderlichen Gemeinschaft durch Liebesmahle. Da das Herannahen der Katastrophe nach der Ansicht der Zeit sich in Zeichen und Wundern, d. h. Krankenheilungen, Dämonenaustreibungen und Weissagungen, ankündigen soll, so suchen die Essäer den Eintritt des Gottesreiches dadurch zu beschleunigen, dass sie sich dem Studium und der Ausübung der Heilkunde widmen, weswegen sie auch Therapeuten oder Ärzte genannt werden; auch sind sie einer mystischen Geheimlehre zum Zwecke der Dämonenaustreibung ergeben und suchen sich durch alles dies zum Prophetenamte würdig zu machen, dessen Wiedererwachen dem Eintritt des Gottesreiches vorangehen soll. So bilden die Essäer eine ordensähnliche Organisation, die als eine Steigerung des Judentums im Lichte der Endzeit zu betrachten ist, und liefern damit den Beweis, dass die Gesetzesreligion in konsequenter Durchbildung zum entweltlichten Mönchtum führen muss, welches die Gesetzeserfüllung zur alleinigen Aufgabe des Lebens macht und alle weltlichen, nicht religiösen Lebensziele als religiös wertlose Nebensachen beseitigt.

β'') Das Judenchristentum.

Der Hauptmangel des Essäismus besteht in seinem exklusiven, aristokratischen Charakter und in seinem Mangel an Interesse für die elende Masse des armen Volkes. Diesen Mangel überwindet Johannes der Täufer. Als ein in der Schule des Essäismus Gebildeter, dessen Ideen er demokratisiert, verkündet er, als Wüsteneinsiedler, die Nähe des Gottesreiches und sucht durch diese frohe Botschaft motivierend auf das Volk zu wirken, wobei er sich der essäischen Waschung als einmaligen Symbols der Busse bedient. Sein Werk setzt Jesus von Nazareth fort und wird dadurch zum Stifter des Juden-

christentums, das sich aus der Anhängerschaft an seine Person und sein prophetisches Auftreten entwickelt. „Das Judenchristentum ist die Gesetzesreligion der in materieller und geistiger Hinsicht Armen“ (514). Demgemäss bedient es sich der hillelitischen Vereinfachung und Konzentration der jüdischen Weltanschauung auf ihren monotheistisch-humanistischen Kern, um auch den Verachteten und Verstossenen, den aus Armut gefallenen Weibern und den aus Armut in den Dienst der herrschenden Macht getretenen Männern (Zöllnern) das Heil einer religiös-sittlichen Wiedererhebung zu bringen. Echt hillelitisch ist nicht bloss die Unterordnung des Buchstabens unter den Geist des Gesetzes, sondern auch die Zusammenfassung des Gesetzes und der Propheten in den Grundsatz der Reciprozitätsmoral („alles, was ihr wollt, das euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen“), sowie die Betonung der Sanftmut, Friedfertigkeit, Nachgiebigkeit, Geduld, Demut, Barmherzigkeit und Herzensreinheit. Das Judenchristentum hält fest an dem Gotte Israels und seiner Offenbarung durch die Thora, es hält die von ihm geoffenbarte Gesetzesreligion für die allein wahre, unterscheidet nicht zwischen Moralgesetz und Ceremonialgesetz, betrachtet die Gerechtigkeit, welche in der Erfüllung des Gesetzes nach seiner Totalität besteht, als den notwendigen Weg zur Gotteskindschaft und erklärt demnach das Judesein für die unerlässliche Bedingung der Lebenserlangung. Dem entspricht es, dass es den Gehorsam gegen die Schriftgelehrten, als die gottgeordnete Auslegungsinstanz, sowie den Opferdienst und die Anerkennung des Opfertempels fordert, dass es die beiden höchsten Gebote des Judentums, das der Gottesliebe und Nächstenliebe, als höchste Gebote anerkennt und die Nacheiferung nach dem Vorbild Gottes als Prinzip der religiös-sittlichen Vollkommenheit des Menschen aufstellt.

Aber nicht bloss von Hillel, auch vom orthodoxen Pharisäismus zeigt sich das Judenchristentum beeinflusst. Pharisäisch ist seine Lehre vom Lohn der guten Werke und dem Verhältnis des himmlischen und irdischen Lohnes, d. h. der transcendente Eudämonismus, wie denn überhaupt die spezifische Bedeutung des Evangeliums Jesu nicht etwa in seiner Ethik, sondern auf der verstärkten Motivationskraft des in unmittelbare Nähe ge-

rückten himmlichen Lohns beruht, „durch welche die Busse und Umkehr zur Gerechtigkeit zu einer Forderung der einfachsten egoistischen Klugheitsmoral gemacht wird“ (518). Pharisäisch ist ferner die Wertschätzung des Betens und Fastens, sowie die Lehre vom Gottesreich, nur dass die Grenzen zwischen dem diesseitigen und jenseitigen Vollendungsreich noch unklarer durcheinander schwimmen als im Pharisäismus und nach dem Vorgange der Essäer das erwartete „Kommen des Reiches“ sofort auf das ienseitige Vollendungsreich bezogen wird. Dabei besteht das Gottesreich als werdendes schon jetzt: es ist die jüdische Theokratie im Sinne des wahren Zions, die echte Gemeinde der Heiligen, eine ideale Anticipation des künftigen Vollendungsreiches. „Man muss das Gottesreich als ideal-anticipiertes willig in sich aufnehmen, um in das Gottesreich als reales jenseitiges Vollendungsreich hineinzukommen; dass man das Gottesreich als ideal-anticipiertes in sein Inneres aufgenommen hat, muss man dadurch bekunden, dass man sein Leben als Anticipation der Zustände des jenseitigen Gottesreiches einrichtet, anstatt es von weltlichen Interessen und Rücksichten bestimmen zu lassen“ (519).

Wenn nun das Gottesreich nahe ist, so folgt daraus die Geringschätzung aller weltlichen Interessen und Beziehungen, und darin berührt sich das Judenchristentum mit dem Essäismus. Essäisch ist die Auflösung der Familie, die Lossagung der Frommen von derselben, die Forderung der Entäusserung des Eigentums zu Gunsten der Gemeinde resp. der armen Juden, essäisch ist der hieraus erwachsende Kommunismus, die Verdammung des Individualeigentums, die Verachtung des Geldes und der Abscheu gegen Handel- und Wechselkram — ganz unessäisch dagegen die Verachtung der Arbeit, welche aus der Apotheose des Pauperismus und dem Glauben an die unmittelbare Nähe des Weltendes entspringt, sowie die Missachtung fremden Eigentums im Dienste des transcendenten Egoismus („Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon“). Essäisch ist indessen wiederum der Wert, der auf die Wiedererweckung des erloschenen Prophetentums gelegt wird, der Glaube an die Bethätigung der neuerrungenen Gaben des Geistes, wie sie sich in Krankenheilungen, Wundern u. s. w. äussert, die Annahme der Taufe als Symbols

der Herzensreinigung und Busse und das regelmässige Liebesmahl der Jünger als Symbol der brüderlichen Gemeinschaft.

Jesus selbst betrachtet seine Mission als beschränkt auf die Kinder Israel, er tadelt die Proselytenmacherei der Pharisäer, verbietet den Jüngern, auch nur zu den halbjüdischen Samaritern zu gehen und lässt seine Heilkraft allenfalls nur gläubigen Heiden zu gute kommen. Nimmt man hinzu, dass die Judenchristen von den übrigen Juden durchaus nur als Ihresgleichen angesehen werden und sich erst dann von ihnen absondern, als jene die Heiden zur Teilnahme an ihren Liebesmahlen zulassen, dann erscheint in der That das Judenchristentum als „die Gesetzesreligion mit der Hoffnung, die bisher verfehlte Gerechtigkeit mit Hilfe des Evangeliums (d. h. durch die verstärkte Motivationskraft der nahe gerückten jenseitigen Belohnung und Bestrafung) zu erlangen“ (525). Da jedoch trotz der Annahme des Evangeliums die gesetzwidrigen Handlungen und Gedankensünden nicht völlig aufhören, so sieht sich das Judenchristentum genötigt, auf die im pharisäischen System gegebenen Hilfsmittel zur Rechtfertigung, und zwar vor allem auf die stellvertretende Gerechtigkeit zurückzugreifen und diese auf den zeitgenössischen vollendeten Gerechten, den Propheten von Nazareth, zu beziehen. Voraussetzung ist dabei auch hier, dass man Jude sein, dem Meister persönlich nahe gestanden haben oder doch versuchen muss, dem Auferstandenen in Glauben und Liebe persönlich nahe zu treten, ein Umstand, der mit besonderer Betonung des Martyriums des Selbstopfers in die Symbolik des essäischen Liebesmahles hineingelegt wird. Zugleich wird Jesus zwar nicht als der Messias selbst, wohl aber als die zum künftigen Messias bestimmte menschliche Persönlichkeit angesehen und daraus die Erwartung geschöpft, dass der als Messias wiederkehrende Jesus es den Seinen am Tage des Gerichtes lohnen werde.

Diese Abweichungen vom Pharisäismus sind nun aber zu gering, um die judenchristliche Richtung auch nur als eine Sekte innerhalb des Judentums bezeichnen zu können, und jene würde daher ohne die Konservierung ihrer Reste von Seiten des Heidenchristentums ganz von selbst erloschen und im Laufe der

Geschichte spurlos verschwunden sein. „Das Judenchristentum war an und für sich nur eine eschatologische Schwärmerei, wie so viele andere, und würde, wie diese, nur unter den Kuriositäten der Geschichte figurieren, wenn nicht seine personellen Glaubensthatsachen (Tod und Auferstehung Jesu) für Paulus zur zufälligen Gelegenheitsursache geworden wären, um auf sie eine antijüdische neue Weltreligion zu gründen. Es war eine in jeder Hinsicht lebensunfähige, weil ausschliesslich auf eine unhaltbare eschatologische Schwärmerei gebaute Episode des Judentums“ (530). Aber es hat für die Entwickelung des religiösen Bewusstseins die unmittelbare Bedeutung gehabt, gezeigt zu haben, dass der transcendente Egoismus selbst in seiner schärfsten Anspannung durch die eschatologische Schwärmerei ebensowenig im stande ist, ausreichendes Motiv der Gesetzesgemässheit des Willens zu sein, wie der transcendente Egoismus im pharisäischen Judentum oder der irdische Egoismus im Mosaismus. Das Judenchristentum hat damit den Beweis geliefert, „dass der egoistische Eudämonismus in jeder Gestalt unfähig ist, die psychologische Bürgschaft für die Verwirklichung der religiös-sittlichen Heteronomie zu leisten, woraus zu entnehmen ist, dass er erst recht unfähig dazu sein muss, auf eigenen Füssen zu stehen und ein für sich allein ausreichendes religiös-ethisches Prinzip zu bilden, wie der moderne Spiritismus es behauptet“ (531).

γ'') Das Reformjudentum und der Islam.

Nach dem Untergange des jüdischen Staatswesens und der Zerstörung des Tempels hört das Judentum auf, den Opferkultus zu pflegen; verstärkter Gebetsdienst und vermehrtes Gesetzesstudium müssen den Verlust ersetzen. Damit erlischt das levitische Priestertum und räumt seinen Platz den Predigern (Rabbis). Im Gegensatze zum Heidenchristentum betont das Judentum seinen nationalen und nomokratischen Standpunkt um so schärfer und sucht solche Bestandteile von sich auszuscheiden, welche, wie das Wort und der Geist, im Christentum eine hervorragende Rolle spielen. An die Stelle des Memra treten Thora und Schechina, d. h. die Herabsenkung des göttlichen Lichtglanzes auf geweihte Orte, „die hypostasierte parsische Lichtigkeit“, an

Stelle des Geistes tritt die Offenbarungsstimme (Bath Kol), eine vereinzelte sinnliche Kundgebung des heiligen Geistes, der letzte verdünnteste Rest der früher in stetiger Fülle besessenen Inspiration. Der lebendige Geist ist aus dem nachchristlichen Judentum entwichen. Mit seinem fanatischen Pochen auf die abstrakte Einheit Gottes verschliesst sich das Judentum dem Verständnis der tieferen religiösen Ideen, die in dem Dogma der Trinität nach Ausdruck ringen, und tritt erst dann zum Christentum in ein näheres Verhältnis, als durch den protestantischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts das Christentum selbst zum unitarischen Deismus verwässert wird, um nunmehr mit den Waffen des Rationalismus für die eigene Emanzipation von politischen, sozialen und christlich-kirchlichen Fesseln zu kämpfen und so die Zeit einer wiederbeginnenden Herrschaft des Judentums über die anderen Völker vorzubereiten. Der jüdische Rationalismus (Moses Mendelssohn) erneuert den Versuch Hillels, die Harmonie der vernünftigen Evidenz mit dem offenbarten jüdischen Gesetze nachzuweisen. Obschon er dabei einen grossen Teil des Ceremonialgesetzes als vernunftlos willkürliche Heteronomie bestehen lassen muss, zieht er doch nicht die Konsequenz, ihn zu beseitigen, sondern sucht ihn aus Gründen der nationalen Pietät zu konservieren und die durch das Alter geheiligten Sitten und Gebräuche den nichtjüdischen Rationalisten als harmlos gleichgültige Äusserlichkeiten darzustellen. Allein damit setzt er an die Stelle der Heteronomie des offenbarten göttlichen Willens die Heteronomie der traditionellen Sitte, damit hebt er das Ceremonialgesetz im Prinzip auf und leitet die völlige Ausserkraftsetzung desselben ein, die nun bloss noch als eine Frage der Zeit sich darstellt.

Diese Auflösung der Gesetzesreligion verkörpert das moderne Reformjudentum in derselben Weise, wie der liberale Protestantismus die Auflösung des Christentums. Das Reformjudentum verleiht der Gemeinde das Recht, zu bestimmen, welche Teile des Ceremonialgesetzes sie ausser Kraft setzen und welche sie vorläufig bis zu einem etwaigen neuen Beschluss noch beobachten wolle; das ist aber der völlige Bruch mit der Heteronomie, und wenn das Reformjudentum auch glaubt, dasselbe inhaltlich nur auf sein rechtes Mass zurückzuführen, so vernichtet es doch

thatsächlich das Prinzip als solches und damit die Basis, auf welcher das Judentum als Gesetzesreligion ruht. Denn „es ist eine Täuschung, nach Aufhebung des Ceremonialgesetzes noch auf dem Boden der mosaischen Gesetzesreligion zu stehen; es ist aber nicht minder eine Täuschung, das Wesen der jüdischen Religion in etwas Anderem als dem Verhältnis zu sehen, welches man zu Gott gewinnt durch die Befolgung seines offenbarten Gesetzes um des Gesetzes willen. Es ist ein Widerspruch, das Wesen der jüdischen Religion thatsächlich zu negieren, und doch an dem Anspruch festzuhalten, in religiöser Hinsicht Jude zu sein" (538). Mit der Aufhebung des Gesetzes als solchen ist das einzige Band zerrissen, wodurch die autonome Sittlichkeit mit dem religiösen Bewusstsein in Beziehung gesetzt ist. Die theoretische, wie die praktische Weltanschauung des Reformjudentums ist irreligiös, kann daher bei ihren Bekennern auch nichts Anderes als religiösen Indifferentismus grossziehen. Will es dem entgehen, so muss es an Stelle des obsolet gewordenen Gesetzes ein anderes Band aufsuchen, welches Gott von dem Isolierschemel seiner deistischen Transcendenz und die menschliche Sittlichkeit von ihrer Beziehungslosigkeit zum religiösen Bewusstsein erlöst. Dieses Band aber kann kein anderes sein als der Geist, die Weisheit oder das Wort, welches das Christentum zwar ausgebildet, aber doch selbst erst vom älteren Judentum entlehnt hat. „In der Religion des Geistes liegt die positive Versöhnung und Vereinigung von Judentum und Christentum, welche zu der negativen Hinwegräumung des Unterschieds der nationalen Sitte hinzukommen muss, wenn trotz der unaufhebbaren ethnologischen Differenzen eine wahrhafte Verschmelzung der Juden mit den christlichen Kulturvölkern in Aussicht genommen werden soll; dagegen ist die christliche Zumutung, dass die Juden sich früher oder später zum Christentum bekehren sollen, ebenso sinnlos, wie die jüdische Prätension, dass die christlichen Völker früher oder später von dem korrumpierten (christlichen) Monotheismus zum allein und ewig wahren (jüdischen) Monotheismus zurückkehren sollen und werden" (540. Vgl. hierzu „Das Judentum in Gegenwart und Zukunft", insbes. Kap. 3 „Religion" 29—50.) —

Wie das Judentum die Gesetzesreligion des Altertums, so

ist der Islam diejenige des Mittelalters, wie jener von den nordsemitischen Israeliten, geht dieser aus von den südsemitischen Beduinen. Aus dem polytheistischen Bilderdienst der Urzeit erhebt Muhammed sein Volk zum bildlosen Monotheismus, ohne dabei jedoch irgendwie schöpferisch zu sein. Sein Gesetz, wie es im Koran gesammelt ist, ist ebenso einfach, wie seine religiöse Weltanschauung, und unterscheidet sich vom Mosaismus hauptsächlich durch die Verheissungen und Drohungen mit dem Jenseits und die Aufnahme der inzwischen stattgehabten Humanisierung der sittlichen Begriffe, sowie dadurch, dass es als Pflicht des Gläubigen aufgefasst wird, schon hinieden Gut und Blut zur Ausbreitung des Gottesreiches daran zu setzen. Für die Entwickelung des religiösen Bewusstseins hat der Islam keine wesentlich neuen Momente geliefert, und die Verbindung des brahmanischen abstrakten Monismus mit dem Theismus, wie sie der Sufismus darstellt, vereinigt in sich die Hauptfehler beider, ohne zu einer konsequenten Darlegung des religiösen Verhältnisses zu gelangen. Wie alle Gesetzesreligion, ist auch der Islam irreformabel und kommt ebensowenig über den äusseren Widerspruch hinaus, dass die Fixierung der religiösen Sitte einer Zeit nur für diese passt, als geoffenbartes Gesetz jedoch den Anspruch auf absolute Geltung erheben muss, wie über den inneren Widerspruch, dass die Integrität des religiösen Verhältnisses von der Erfüllung des Gesetzes abhängig gemacht, diese letztere aber bei der empirischen Sündhaftigkeit nirgends erreicht wird.

γ) Die realistische Erlösungsreligion.

α') Die heterosoterische Christusreligion.

Die innere Überwindung der Gesetzesreligion geschieht durch Paulus. Nach seiner Bildung und Weltanschauung, seinem ganzen Fühlen und Denken ein Pharisäer, hält dieser vor allem an der Ansicht fest, dass die Gotteskindschaft allein und ausschliesslich abhängig sei von der Gerechtigkeit des Menschen. Durchdrungen jedoch von der Bestimmung des jüdischen Monotheismus zur Universalreligion, sowie von der Sehnsucht nach dem endlichen Kommen des Gottesreiches, erkennt er zugleich das Gesetz als das wesentliche Hinderuis für Israel, wie für die Heidenwelt, um aus der Not der Zeiten zum verheissenen Voll-

endungsreich zu kommen. Sein feindseliges Verhältnis zum Judenchristentum legt ihm den Gedanken nahe, ob dieses nicht etwa recht hat, in Jesus den Messias zu sehen, und stellt ihn vor die Frage, ob nicht etwa im Messiastode das Mysterium der göttlichen Gnadenliebe zu suchen sei, wodurch den Menschen die Gerechtigkeit, die auf nomokratischem Wege unerreichbar ist, mit einem Schlage verschafft wird, und die Wüstenvision giebt ihm die sinnliche Vergewisserung, dass der vermeintlich Tote in Wahrheit auferstanden sei. Die Auferstehung verbürgt ihm die Wahrheit des judenchristlichen Glaubens an die sündenerlösende Kraft des Kreuzestodes Jesu, ohne dass es dazu einer näheren Bekanntschaft mit dem Leben und der Lehre Jesu bedarf. Der Messias ist nicht vergeblich gestorben, sondern die providentiell bestimmte Folge seines Todes ist die Aufhebung des jüdischen Gesetzes, dessen Unbrauchbarkeit und Schädlichkeit zur Gerechtigkeitserlangung durch die ganze vorangegangene Entwickelung dargethan ist.

Diese Verkündigung ist in der That ein neues, dem judenchristlichen diametral entgegengesetztes Evangelium. Nicht der Glaube an die Nähe des Reiches, ergänzt durch die stellvertretende Gerechtigkeit und das stellvertretende Strafleiden Jesu, soll nach Paulus die Gerechtigkeit verbürgen, sondern Paulus verwirft die ganze Gesetzesgerechtigkeit, zu deren Verwirklichung das Judenchristentum bloss die geeigneten Mittel und Wege hatte angeben wollen, und proklamiert an Stelle derselben die durch den Glauben an den Messias Jesus und dessen Opfertod zu erlangende Gerechtsprechung aus Gnaden. „Dem Judenchristentum gilt, wie dem gesammten Judentum, die Thora nicht nur als ewiges untrügliches Gotteswort, sondern auch als alleiniger Weg zur Realisierung des vollkommenen religiösen Verhältnisses und zur Erlangung des Heils; dem Paulus hingegen gilt die Verleihung des Gesetzes durch Gott nicht als Wahrheit, sondern als Trug, nicht als eine Gnade, sondern als eine Art von Verstockungsgericht, nicht als Weg zur Gerechtigkeit und zum Leben, sondern als Verführung zur Sünde und zum Tode, nicht als Segen, sondern als Fluch“ (554).

Die Idee, welche dieser Verwerfung des Gesetzes als bleibende Wahrheit zu Grunde liegt, ist das Verhältnis von

äusserem und innerem, empfangenem und selbstgegebenem Gesetz, von Heteronomie und Autonomie. In diesem Kampfe gegen die Heteronomie liegt die negative Seite der historischen Bedeutung des Christentums. Allein weder ist Paulus selbst in dieser Beziehung zu irgendwelcher Klarheit durchgedrungen, noch hat das fernere Christentum das letztere als die Religion der Freiheit im Gegensatze zu allem Gesetzeszwang durchgebildet. Der Grund liegt darin, dass schon Paulus trotz seiner nominellen Aufhebung des Gesetzesstandpunktes den letzteren doch als das massgebende Prinzip seiner ganzen Weltanschauung festhält. „Der Paulinismus kommt aus dem fundamentalen Widerspruch nicht heraus, dass er einerseits eine Religion der Freiheit unter prinzipieller Negation der Gesetzesreligion will, und andererseits die intendierte Religion der Freiheit so ausgestaltet, als ob der Gesetzesstandpunkt nicht aufgehoben, sondern Prinzip und Norm des religiösen Bewusstseins geblieben wäre. Hier liegt die Quelle aller Widersprüche der christlichen Religion, hier die Wurzel ihres Judaismus, die sich nicht ausreissen lässt, ohne den ganzen Baum zu töten; denn „Religion der Freiheit“ ist, ebenso wie der Begriff der Freiheit selbst, zunächst eine rein negative Bestimmung, bei der alles auf die Erfüllung mit positivem Gehalt ankommt, und gerade dieser Gehalt, die „Freiheit in Christo“ führt unter neuen Formen das nominell überwundene Prinzip der Heteronomie wieder ein“ (556 f.). Haben doch mit der Ausserkraftsetzung des Gesetzes folgerichtig auch dessen Konsequenzen, die Gesetzesgerechtigkeit des Menschen und Gottes, jeden Boden verloren; Paulus dagegen macht nach wie vor das Heil des Menschen von der Erlangung des göttlichen Urteils seiner Gerechtigkeit und die Möglichkeit dieses Urteils von einer vorhergehenden Genugthuung der göttlichen Strafgerechtigkeit abhängig und erbaut auf diese beiden Voraussetzungen, die nach Aufhebung des Gesetzesstandpunktes gar keinen Sinn mehr haben, den ganzen Inhalt seiner „heterosoterischen Christusreligion“.

Wenn mit der Verwerfung des Gesetzes auch die Strafgerechtigkeit Gottes beseitigt ist, so kann es einen Konflikt zwischen Zorn und Liebe oder Gerechtigkeit und Gnade in Gott nicht geben, so bedarf es keiner Veranstaltung zur Genugthuung der Strafgerechtigkeit Gottes als Vorbedingung des Inkrafttretens

seiner Gnade. Wenn es aber einer solchen bedürfte und wenn selbst die pharisäische Annahme der stellvertretenden Sühne des Unschuldigen für den Schuldigen, des Einen für Alle logisch widerspruchslos und sittlich unanstössig wäre, so ist doch jedenfalls die Stellvertretung Christi für die Heiden bedeutungslos, die mit dem leidenden Gerechten nicht durch religiöse und nationale Bande verknüpft sind und sich nicht gegen das Gesetz vergangen haben. Es hilft auch nichts, wie Paulus thut, auf Adam zurückzugreifen und die Schuld des Menschheitspatriarchen als eine Kollektivschuld der ganzen Menschheit aufzufassen. Denn Adam kontrahierte als orientalischer Patriarch eine rechtsgültige Schuld für sein Geschlecht, Jesus dagegen kann kein rechtsgültiges Kollektivverdienst für die ihm gänzlich fremden und fernstehenden Zeitgenossen heidnischer Völker erwerben. Wenn Jesus für die ganze Menschheit gestorben sein soll, so muss er selbst mehr sein als ein Mensch, so muss seine Persönlichkeit ins Übermenschliche gesteigert werden, um dasjenige in intensiver Hinsicht zu ersetzen, was ihr in extensiver abgeht. Nun hat aber Jesus nach der Meinung des Paulus keinen anderen Vorzug vor seinen Menschenbrüdern als den der Erstgeburt. Erst in der paulinischen Schule wird die Steigerung der Christusidee vorbereitet und dadurch mit dem Memra oder Logos des Judentums allmählich in Eine Sphäre gerückt, und erst vom Johannesevangelium um die Mitte des zweiten Jahrhunderts wird der Logos als dasjenige Prinzip bezeichnet, welches in Jesu Fleisch geworden sei, womit der letztere in die Stelle des „Mittlers" einrückt. Allein auch hier ist von einer Gottgleichheit Christi noch nicht die Rede: der Logos ist nicht der Gott, sondern diesem unterthan, „ein zweiter Gott oder Untergott, der zwischen realer Unpersönlichkeit und allegorischer Persönlichkeit die Schwebe hält, bis er durch Fleischwerdung eine eigene Persönlichkeit erlangt und behält" (566). Zum Abschluss aber kommt diese ganze Entwickelung erst, als die Identität des Menschen Christus mit Gott anerkannt wird. „Wahrer Gott und wahrer Mensch, und beides in einer einzigen ungeteilten Persönlichkeit, das ist die strenge Konsequenz der paulinischen Rechtfertigungslehre, das ist die einzige Voraussetzung, unter welcher der Christustod für die ganze Menschheit sühnende Kraft haben kann"

(567). Wenn diese Formel in sich widerspruchsvoll ist, so liegt der Grund hiervon nur in der christlichen Soteriologie, dessen folgerichtige Konsequenz sie bildet, und welche damit von ihr ad absurdum geführt wird.

Die nähere Betrachtung des Christustodes zeigt nun weiter, dass derselbe seinen Zweck in objektiver Hinsicht ganz und gar verfehlt hat. Dieser Tod soll die Erbschuld des menschlichen Geschlechts, sowie des Einzelnen, getilgt haben, aber statt dass diese objektive Folge, wie die Konsequenz es fordert, in der ganzen Welt und mit einem Schlage Platz griffe, soll das Inkrafttreten derselben abhängig sein von der persönlichen Aneignung des Christustodes durch den Glauben, der persönlich hingebenden Dankbarkeit und vertrauensvollen Liebe für den Erlöser. „Ohne Zweifel ist es erst diese Einschränkung, welche das paulinische Evangelium des Christustodes zu einer Religion macht, aber ebenso zweifellos ist dieselbe ein schreiender Widerspruch gegen die behauptete Objektivität des Sühnetodes und seiner Folgen" (570). Der Christustod soll ferner die seit dem Sündenfall bestehende Herrschaftsmacht der Sünde über die Welt gebrochen haben; aber da nach Paulus Lohn und Strafe im Gericht doch wieder nach dem Massstabe der guten und bösen Handlungen, mithin der Werke, verteilt werden sollen, so ist damit der Fortbestand der Sünde ausgesprochen, und der Christustod hat auch in dieser Hinsicht seinen Zweck verfehlt. Der Christustod soll die Menschheit vom Tode erlöst haben, der durch Adam in die Welt gebracht ist; aber der Tod hält seine Ernte genau so unter den Christen, wie unter den Juden und Heiden.

Was hiernach durch die objektive Erlösungsanstalt und den subjektiven Glauben an den Erlöser erlangt wird, ist nicht etwa das reale Gottesreich als solches, sondern höchstens nur ein Rechtstitel zu dessen künftiger Besitzerlangung; und nur insofern die ideale Anticipation der künftigen Herrlichkeit selbst schon als ein Heil, ein Leben im gotteskindschaftlichen Sinne empfunden wird, kann von einer Gegenwart des Reiches gesprochen werden. Dem religiös-sittlichen Bewusstsein des Individuums bietet der Glaube an Jesus Christus als Erlöser die persönliche mystische Liebeseinheit mit Christus, infolge wovon der Mensch mit Christus gekreuzigt wird und mit ihm aufersteht, um dadurch

das Leben und die Freiheit (d. h. vom Gesetze) zu erlangen. Die Folge dieser Liebe zu Christus aber, die mit dem Glauben Eins ist, ist die Gottesliebe und Nächstenliebe, als Inhalt des „neuen“ durch Christus gegebenen Gesetzes, wobei sich jene darauf stützt, dass Gott aus Liebe zu uns seinen Sohn für uns hat sterben lassen, diese darauf, dass die Nächsten Brüder in Christo sind, d. h. eins mit dem Objekt der fundamentalen christlichen Liebe. Das Christentum als Religion der Liebe durchgebildet zu haben, ist das Verdienst des Johannesevangeliums. Indem es aber diese von ihm durchgebildete Religion der Liebe in den Mund Jesu zurückverlegte, „schuf es die historische Fiktion, dass Jesus der Stifter und Gründer des Christentums als der Religion der Liebe sei, welche bis heute von der christlichen Theologie und ihrer gläubigen Gefolgschaft aufrecht erhalten wird, den historischen Urkunden zum Trotz, aus denen unverkümmert durch alle nachträgliche Harmonisierung und Idealisierung sonnenklar hervorgeht, dass Jesus ebenso wenig die johanneische Religion (der Liebe), wie die paulinische Religion (der Rechtfertigung durch den Glauben an den Messiastod) gelehrt hat, dass er überhaupt keine andere Religion als die jüdische Gesetzesreligion hat lehren, und am wenigsten eine neue hat stiften wollen“ (580).

Wie hiernach das persönliche Verhältnis zu Christus den Kern des Christentums bildet, so ist auch der Kultus dieser Religion ein Christuskultus. Die Taufe ist das Sakrament, durch welches man in die Einheit mit Christus eintritt. Das regelmässige Mahl des Herrn ist das Sakrament, durch welches in der gemeinsamen Erinnerung an den Liebestod des Erlösers die gemeinsame Einheit der Brüder mit ihm gefestigt und bestärkt wird. Den Hauptinhalt und Höhepunkt des religiösen Festkalenders aber bildet auch hier, wie in den naturalistischen Religionen die Geburt und der Tod des Sonnengottes, die Geburt und der Tod des Menschheitserlösers. Und wie schon die Naturreligionen ihre höchsten Triumphe in der Erregung des religiösen Gefühls mit Hilfe der Tragik des sterbenden und den Tod besiegenden Sonnengottes feiern, so ist es auch im Christentum die Tragik der Erlösergestalt, wodurch es von jeher bei empfänglichen Gemütern den tiefsten Eindruck hervorgebracht hat. So steht und fällt

das Christentum mit dem persönlichen Glaubens- und Liebesverhältnis zu Christus, aber dieses ist nur zu haben, wenn das religiöse Bewusstsein die ihnen anhaftenden und von ihm unabtrennbaren historischen Fiktionen und logischen Widersprüche entweder nicht bemerkt oder geduldig mit in den Kauf nimmt.

β') Die Religion des Sohnes und die Religion des Geistes.

Das neue religiös-sittliche Prinzip der Christusreligion ist die mystische Einheit des Menschen mit Christus. Der Mensch soll in Christus sein und Christus in ihm; diese „Freiheit in Christo", in welcher Christus den ganzen Menschen in Besitz genommen hat, ist aber unmöglich, solange Christus bei sich und nicht ausser sich ist. Nur durch Mitteilung einer übertragbaren Portion seines teilbaren Wesens, indem er von der ihn konstituierenden geistigen Substanz an sie abgiebt, kann Christus mehren Menschen zugleich einwohnen, und diese geistige Substanz, welche über die Form der Persönlichkeit Christi gleichsam überfliesst und in die Gläubigen hineinfliesst, um nun an Christi Statt in ihnen als Prinzip des neuen Lebens zu wirken, dies Immanenzprinzip ist der unpersönliche Geist Christi, der identisch ist mit dem Geiste Gottes, der heilige Geist (Logos), welcher damit als etwas Drittes neben die beiden Personen der Gottheit, als das Bindeglied zwischen ihrer persönlichen Transcendenz und dem nach göttlicher Immanenz dürstenden religiösen Gemüte, tritt. Hiernach müsste konsequenter Weise vom Tode Christi bis zu seiner Wiederkunft der Geist dessen Stelle einnehmen und eigentliches Objekt des religiösen Verhältnisses werden. Wenn dies nicht geschieht, so liegt der Hauptgrund darin, dass auch der Geist sich im Übergansstadium von der Unpersönlichkeit zur Persönlichkeit befindet und schliesslich selbst die Bestimmung der Persönlichkeit erhält, um als seminaturalistisches Prinzip völlig denaturiert zu werden. „Die Personifizierung des „Geistes" ist also nur als Fortsetzung und letztes Glied in der Denaturierung und Vergeistigung des Gottesbegriffes überhaupt zu betrachten; da man den spiritualistischen Gegensatz der naturalistisch-materiellen Substanz nicht anders als unter dem Bilde der Persönlichkeit zu präzisieren wusste, so erhob man den „Geist" zur dritten Person der Gottheit, um nur keine Zweifel darüber

bestehen zu lassen, dass keines der konstituierenden Prinzipien der Gottheit anders als im Gegensatz gegen allen Naturalismus zu denken sei“ (594 f.). Zwar gewinnt die Persönlichkeit des Geistes nie so feste Umrisse, wie die des Vaters und des Sohnes; indessen genügt der so erlangte Grad der Persönlichkeit ebenso zur Abwehr des Naturalismus und der antichristlichen Gefahr, dass das unpersönliche Immanenzprinzip des Geistes die Stelle Gottes und Christi einnimmt, wie gerade die Unbestimmtheit desselben den Geist zum Immanenzprinzip geeignet erscheinen lässt. Aber freilich ist damit die Schwierigkeit, wie der persönliche Christus den Gläubigen immanent sein könne, nicht gelöst, sondern nur verschleiert. „Die von *Paulus* versuchte Lösung der Schwierigkeit durch den Geist ist seit der Personifikation des Geistes zu einer blossen Scheinlösung degradiert, welche das in der Christologie zu Tage liegende Problem verhüllt und vertuscht, und darum an sich ebenso wertlos und irreleitend, wie sie wegen dieser irreführenden schillernden Beschaffenheit unentbehrlich für das System der christlichen Religion ist (595).

Was nun den Sinn der *Trinität* betrifft, „so repräsentiert Gott-Vater den ewigen Fortbestand der Transcendenz des Absoluten, Gott-Geist die mit dieser absoluten Transcendenz wesenhaft verbundene absolute Immanenz, und Gott-Sohn repräsentiert einerseits nach seiner göttlichen Natur die wesenhafte Verknüpfung von Transcendenz und Immanenz, und andererseits nach der Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur die Inkarnation, d. h. die konkrete Realisation der göttlichen Immanenz in einer menschlichen Persönlichkeit“ (597 f.). Bedenkt man, dass es darauf ankommt, diese letztere Seite im konkret-monistischen Sinne weiter auszubilden, so ist die Trinität „der Zusammenschluss der theistischen jüdischen Vergangenheit mit der konkret-monistischen Zukunft vermittelst der christlichen Gegenwart“; sie ist somit „die in sich widerspruchsvolle, aber *geschichtlich unentbehrliche Übergangsstufe* vom Theismus zum konkreten Monismus“ (598). Bedenkt man ferner, dass der trinitarische Gottesbegriff die Durchbildung der drei Personen (πρόσωπα, personae) zu drei selbstbewussten geistigen Persönlichkeiten erfordert, dass mithin das Christentum einen dreipersön-

lichen Gott oder eine an und für sich unpersönliche, erst in Vater, Sohn und Geist Person annehmende Gottheit lehrt, so erscheint der Tritheismus des Christentums als ein tritheistischer Henotheismus, und dieser ist seiner geschichtlichen Entstehung nach als eine unwillkürliche Reaktion des polytheistischen Henotheismus der arischen Völkerschaften gegen den abstrakten Monotheismus der semitischen Juden zu betrachten, die als solche den supranaturalistischen Monotheismus den arischen Völkerschaften erst vertraut und annehmbar machte. Wie im Henotheismus, so vertritt auch in der christlichen Trinität jeder der drei Götter nach aussen die ganze ungeteilte Fülle der Gottheit, enthält in sich das ganze Wesen, die gesammte Substanz und die gesammten ungeteilten Funktionen derselben, und nur Gott-Sohn macht insofern eine Ausnahme, als er allein das eigentliche objektive Erlösungswerk vollziehen soll.

Der religiöse Fortschritt dieses Gottesbegriffes über den jüdischen beruht erstens in der denaturierenden Ausbildung des jüdischen Immanenzprinzips des Geistes zum wahrhaft geistigen Prinzip eines neuen religiös-sittlichen Lebens und in der Aufnahme dieses Immanenzprinzips als gleichberechtigten Moments neben dem der Transcendenz des Vaters, und zweitens in der Ausbildung des jüdischen Gottessohnschaftsbegriffs zur religiösen Idee der Gottmenschheit. Im Judentum bleibt wegen der Transcendenz seines Gottesbegriffes der Begriff der Gotteskindschaft gänzlich in dem patriarchalischen Liebesverhältnis des himmlischen Vaters und der Menschenkinder stecken, ohne jeden Anlauf zu einer mystischen Vertiefung, ohne Ahnung einer Wesenseinheit. Das Christentum hingegen bildet mit Hilfe des Immanenzprinzips des Geistes das Verhältnis der Gottessohnschaft zur Wesenseinheit der Gottheit mit dem Menschen fort und macht dieses in Christo als existierend hingestellte Ideal zu einem approximativ schon hier für jeden Gläubigen erreichbaren Ziele. Dieser Fortschritt aber ist so bedeutend, dass jeder Versuch einer Umgestaltung des Christentums, welcher diesen wesentlichen positiven Fortschritt wieder preisgiebt oder beeinträchtigt und ganz oder teilweise zum abstrakten Monotheismus des Judentums zurückkehrt, ein religiöser Rückschritt, eine im schlimmsten Sinne reaktionäre Bewegung ist, mag

er sich mit seinem rationalistischen Liberalismus noch so sehr brüsten (wie der liberale Protestantismus).

Die Frage ist nun, ob der christliche Gottesbegriff um seines wertvollen Inhalts willen in seiner widerspruchsvollen und nur zum Teil angemessenen Form konserviert werden soll, weil mit Zertrümmerung und Abstreifung dieser Form das geschichtliche Christentum selbst zertrümmert werde. Diese Frage muss entschieden verneint werden. Der Begriff der Persönlichkeit hat im Judentum, wie im Christentum nur dazu gedient, den Gottesbegriff zu denaturieren, womit derselbe aber auch zugleich seine Immanenz eingebüsst hat, wie sie jedem naturalistischen Gottesbegriff eo ipso anhaftet. „Wir haben heute keinen Grund mehr den prinzipiellen Fehler der Personifikation des Immanenzprinzips mitzumachen, wir sind durch unsere heutige Anschauungsweise vollständig vor der Gefahr geschützt, den absoluten Geist naturalistisch als Äther oder Weltluft aufzufassen, auch dann, wenn wir darauf verzichten, ihn anthropopathisch zu personifizieren. Wir haben anzuerkennen, dass das religiös-sittliche Prinzip des neuen Lebens als absoluter unpersönlicher Geist zu bezeichnen ist und dass der letztere als Immanenzprinzip alles das für den subjektiven Heilsprozess wirklich und unmittelbar leistet, was die Kirchenlehre ebensowohl von ihm wie von dem erhöhten Christus und der Gnade des Vaters behauptet, was aber von den beiden letzteren wegen ihrer persönlichen Transcendenz thatsächlich doch nur mittelbar, d. h. vermittelst des immanenten Geistes, geleistet werden kann“ (606). Mit anderen Worten: der Fortschritt des religiösen Bewusstseins beruht in dem Übergange von der jüdischen Religion des Vaters durch die christliche Religion des Sohnes zur Religion des Geistes. „Wäre die Menschheit im stande gewesen, von dem immanenten naturalistischen Gottesbegriff unmittelbar zu einem immanenten supranaturalistischen Gottesbegriff aufzusteigen, ohne in abstrakten Monismus zu geraten, so wäre die theistische Stufe in der Entwickelung des religiösen Bewusstseins überflüssig gewesen; da aber die Erfahrung zeigt, dass selbst innerhalb des Theismus die alte naturalistische Auffassung der Gottheit erst Schritt vor Schritt aus ihrer Position verdrängt werden musste, so wäre allerdings der Versuch eines direkten Überganges vom

naturalistischen zum supranaturalistischen konkreten Monismus aussichtslos gewesen" (697 f.).

Der Gott-Geist resorbiert den Gott-Vater in sich, weil er selbst nichts Anderes ist, als die zugleich absolute und geistige Wesenheit, welche erst durch die Annahme der ihr inadäquaten Form der Persönlichkeit zum Gott-Vater geworden ist. Gott-Geist resorbiert aber auch den Gott-Sohn in sich, weil es nach Aufhebung des Gesetzesstandpunktes und seiner Konsequenzen inbezug auf Strafgerechtigkeit und Gerechtsprechung keines objektiven Erlösungswerkes und folglich auch keines persönlichen geschichtlichen Vollbringers dieses Erlösungswerkes, keines persönlichen geschichtlichen Erlösers mehr bedarf. Objektives Erlösungsprinzip kann Christus nicht bleiben, weil das Bedürfnis eines solchen mit der Aufhebung des jüdischen Gesetzesstandpunktes fortfällt; subjektives Erlösungsprinzip kann er nicht bleiben, weil die zu einem solchen erforderliche Immanenz nicht ihm, sondern nur dem unpersönlichen Geiste zukommt. „Die Erlösung durch Christum muss also ganz und gar der Erlösung durch das Immanenzprinzip des Geistes seinen Platz räumen, d. h. die realistische Erlösungsreligion (wie das Christentum dies im Gegensatze zur idealistischen Erlösungsreligion der Inder ist) hört auf, christliche Erlösungsreligion oder Religion der Erlösung durch Christum zu sein" (610).

In der That ist nur der Gott-Geist im stande, die Erlösung des Menschen vom Zwiespalte des gottentfremdeten Bewusstseins wirklich zu vollziehen, während dieselbe im Christentum daran scheitert, dass dieses Problem hier auf der Basis des Theismus und seiner transcendenten Wesensfremdheit zwischen Gott und Mensch gelöst werden soll und dass entsprechend dem persönlichen Gott auch das Erlösungsprinzip persönlich gefasst wird. Dadurch ist nämlich hier die Erlösung eine solche durch einen Dritten oder heterosoterisch, während das Problem der Erlösung doch nur in mir durch ein mir innewohnendes Prinzip gelöst werden kann, was jedoch eine ausser mir stehende Persönlichkeit niemals sein kann. Wohl zeigt mir die Christusidee das Ideal des vollkommenen religiösen Verhältnisses, aber nicht den Weg, auf welchem dasselbe errungen wurde. „Darum ist

das Christusideal nicht einmal als Vorbild zu gebrauchen; es ist ein völlig abstraktes, nicht bloss realitätsloses, sondern auch aller Realität total entfremdetes Ideal" (614). Demgegenüber ist das Erlösungsprinzip des Geistes sowohl autosoterisch, wie autonom, indem der Geist nicht von aussen zur fertigen menschlischen Persönlichkeit hinzukommt und ihr seine Gesetze vorschreibt, sondern ein konstituierendes Element derselben, einen Hauptwesensbestandteil des Menschen selber bildet. „Alles, was die Entwickelung des religiösen Bewusstseins in der Menschheit zu Tage gefördert hat, ist thatsächlich und unbewusster Weise Leistung des autonomen und autosoterischen Immanenzprinzips, auch da, wo diese Leistungen irrtümlich auf transcendente göttliche Wesen projektorisch bezogen sind. Die Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewusstseins ist nichts Anderes als der Prozess des allmählichen Zusichselberkommens des Geistes in religiöser Hinsicht; sobald das Objekt des religiösen Verhältnisses als Gott-Geist erkannt, und dieser Gott-Geist als das autonome und autosoterische Immanenzprinzip des religiösen Bewusstseins begriffen ist, ist dieser Prozess prinzipiell vollendet und nur noch der feineren und reicheren Durchbildung fähig" (624 f.).

Tritt somit an Stelle des Gott-Sohnes als Prinzips ausschliesslich der Gott-Geist, so tritt an die Stelle des Sohnes als singulärer typischer Realisierung des Immanenzverhältnisses die universelle konkrete Realisierung desselben in allen Menschen. „Der Christus als Mikrokosmus wird durch den Christus als Makrokosmus ersetzt, die eine Inkarnation durch die Summe aller Inkarnationen und damit zugleich die Tragödie des singulären Gottmenschen durch die Tragödie der universellen Gottmenschheit, den tragischen Weltprozess, welcher sich aus lauter Einzeltragödien von singulären Gottmenschen zusammensetzt" (614). Diese makrokosmische Tragik des in der Menschheit inkarnierten Gottgeistes ist nicht, wie im Christentum, durch den transcendent-egoistischen Auferstehungsjubel getrübt, da die Religion des Geistes kein Jenseits anerkennt, sie ist frei von allem heidnischen Eudämonismus, indem sie auf der Anerkennung des Pessimismus in seiner tiefsten Bedeutung beruht, sie repräsentiert damit wirklich den denkbar höchsten Gipfel-

punkt der religiösen Tragik, welcher alle bisherigen Gestaltungsformen derselben in sich aufhebt.

Eine solche „autosoterische, autonome, kosmotragische Immanenzreligion des absoluten Geistes" kann nun weder mehr Christentum, noch Theismus heissen. Sie ist Monismus, und zwar konkreter Monismus, die dritte und letzte mögliche Form der supranaturalistischen Religion neben abstraktem Monismus und Theismus. „Wenn der abstrakte Monismus und der Theismus die beiden nebeneinander herlaufenden unvollkommenen Formen des Supranaturalismus darstellen, in welche der naturalistische Henotheismus sich bei seinem Hinausgehen über sich selbst gegabelt hat, so bildet der konkrete Monismus den synthetischen Schlussstein des zweiseitig aufstrebenden Gewölbes, das höhere Dritte, in welchem alle Formen sowohl des abstrakten Monismus als auch des Theismus ihre positive Versöhnung und zugleich Überwindung finden, mit einem Wort: die letzte, abschliessende Phase der Entwickelung des religiösen Bewusstseins" (626. Vgl. hierzu „Das Wesen des Christentums" in der „Gegenwart" 1901 Nr. 14 und 15; ferner die „Religionsphilosophischen Thesen" in den „Ethischen Studien" S. 228—240; „Geschichte der Metaphysik" Bd. I siehe Register unter „Religionsphilosophen" und „Trinitätslehre"; „Gesammelte Studien u. Aufs."; „Ein chinesischer Klassiker" (Laotse) S. 166—183.) —

Wie gestaltet sich nun im Einzelnen jene höchste Entwickelungsstufe des religiösen Bewusstseins? Die Antwort hierauf sucht der zweite Teil der Hartmannschen Religionsphilosophie, „Die Religion des Geistes" zu geben.

IV. Die Religion des Geistes.

1. Religionspsychologie.

a) Die religiöse Funktion als einseitig menschliche.

Den Ausgangspunkt der Erörterung bildet die Religion als psychisches Phänomen in der Menschheit. Demnach beginnt die Darstellung mit der Religionspsychologie, und zwar

zunächst mit der *Betrachtung der religiösen Funktion als einer einseitig menschlichen.*

α) Die religiöse Funktion als Vorstellung.

Die religiösen Phänomene kommen nur zu stande, wenn ausser dem die Funktion tragenden Subjekt auch noch ein Objekt gesetzt ist, auf welches dieselben sich beziehen. Dies Objekt kann, um einer Funktion religiösen Charakter zuschreiben zu dürfen, nicht das Subjekt selbst, auch nicht ein Lebewesen niederer Art, noch ein solches sein, welches mit dem Subjekt auf gleicher Stufe steht; vielmehr muss es dem Subjekt unvergleichlich überlegen sein, und dieses Objekt nennen wir *Gott*. Die religiöse Funktion ist also eine Beziehung des Menschen auf Gott, und nichts ist Gott, ausser sofern es Objekt einer religiösen Funktion ist. Gott ist sonach kein wissenschaftlicher, sondern ein religiöser Begriff, mit welchem die Wissenschaft sich nur zu befassen hat, sofern sie Wissenschaft der Religion ist. Die Gottesvorstellung ist der bewusste Ausgangspunkt aller religiösen Funktion; es giebt keine Religion ohne Gottesvorstellung. Hiervon macht der Buddhismus nur scheinbar eine Ausnahme, denn derselbe negiert Gott nicht, sondern stempelt nur das Nichts, das *α* privativum zum Gott.

Ist also Gott die *vorstellungsmässige Voraussetzung* der religiösen Funktion, so muss dieselbe notwendig eine transcendentale Bedeutung haben. Eine bloss immanente Vorstellung, von welcher man *weiss*, dass ihr kein transcendentreales Korrelat entspricht, macht die Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses unmöglich; wird sie dennoch zu diesem Zweck benutzt, so zieht sie das religiöse Verhältnis in die Sphäre der bewussten Illusion herunter. Der transcendentale Idealismus hebt daher die Möglichkeit der Religion ihrem Begriffe nach auf und lässt sie als blosse vom Verstande stetig zerstörte Illusion der Phantasie bestehen. (Vgl. hierzu: Neuk., Schopenhauer., Hegelian. 82 ff.; Das Grundprobl. d. Erkenntnisth. 74 ff.; Krisis d. Christent.: „*Der theologische Neukantianismus*“ 69 ff.) Dasselbe gilt vom theoretischen Skeptizismus, wonach die religiösen Vorstellungen blosse Postulate des religiösen Bewusstseins sein sollen, ohne dass sie jemals durch theoretisches Erkennen be-

stätigt oder verifiziert werden können. In Wahrheit müssen die vorstellungsmässigen Voraussetzungen des religiösen Bewusstseins mit dem Inhalte des theoretischen erkennenden Bewusstseins in der Hauptsache wenigstens übereinstimmen. Wo dennoch Konflikte zwischen religiöser und theoretischer Weltanschauung vorkommen, da lösen sich dieselben aus evolutionistischem Gesichtspunkte in vollständige Harmonie auf. „Die Wissenschaft fördert die Religion, die auf gemeinsamem Boden mit ihr erwachsen ist, bis zu ihrer Blüte; sie kollidiert mit ihr, sobald sie den Mutterboden der gemeinsamen Weltanschauung verlässt, welchen die Religion in wesentlichen Punkten behaupten muss. Aber dieser Kampf kann seiner Natur nach niemals zu einem Siege der Wissenschaft über die Religion als solche führen; die Wissenschaft kann nichts thun, als der Religion die Hand dazu reichen, dass sie sich selbst überwindet, d. h. von einer niederen zu einer höheren Stufe des religiösen Bewusstseins emporschwingt, und indem sie das thut, bewährt sie sich als der beste Freund und providentielle Helfer der Religion" (15).

Wenn nun die religiöse Weltanschauung auch als Wahrheit im transcendentalen Sinne gelten muss, um religiöse Funktionen auszulösen, so braucht sie hierzu doch keine absolute Gewissheit, sondern lediglich einen praktisch ausreichenden Grad von Wahrscheinlichkeit. Die gegenteilige Ansicht schliesst die Gefahr der logisch unüberwindlichen Intoleranz und, als Rückschlag, die Annahme der illusorischen Beschaffenheit alles religiösen Glaubens in sich. Toleranz kann immer nur da auftreten, wo die Energie des religiösen Lebens bereits geschwächt ist, d. h. in Zeiten des Verfalls der Religion. Um Religion und Toleranz zu vereinen, dazu bedarf es der Anerkennung der bloss relativen Wahrheit jeder bestimmten religiösen Weltanschauung. Wie der evolutionistische Gesichtspunkt den Konflikt zwischen religiöser und theoretischer Weltanschauung löst, so löst auch er allein den Konflikt zwischen Glaubenseifer und Toleranz, indem er auch die eigene religiöse Weltanschauung als ein Glied im Entwickelungsprozess des Ganzen und darum als gleichfalls nur von relativer Wahrheit darthut. Der fälschliche Glaube an die unerschütterliche Wahrheit der eigenen religiösen Weltanschauung führt ferner auch noch die Gefahr mit sich, diese Weltanschauung für das unbedingt Mass-

gebende der Religion zu halten. Damit sinken die eigentlichen religiösen Funktionen zu einem blossen Accidenz der religiösen Weltanschauung herab, und die letztere rückt selbst in die Stelle der Religion ein. Ein solcher einseitiger Intellektualismus hat notwendig die Verkümmerung der Religion zur Folge und zieht den Irrtum nach sich, dass die Philosophie die Religion zu ersetzen habe. Darin ist aber nicht mehr Sinn als in der gleichwertigen Behauptung, dass die Nationalökonomie das nationale Wirtschaftsleben, oder die Astronomie den Umlauf der Gestirne, oder die Ästhetik die Kunst u. s. w. zu ersetzen habe. Die religiöse Weltanschauung ist zwar ein unentbehrlicher und mitbestimmender Faktor für das religiöse Leben, sie ist für das Bewusstsein der Ausgangspunkt desselben, aber die auf ihre Ausbildung gerichteten intellektuellen Funktionen sind doch nur mittelbare religiöse Funktionen: sie zielen lediglich darauf ab, die unmittelbaren religiösen Funktionen zu fördern, und darum sind die letzteren der wahre und eigentliche Inhalt des religiösen Lebens.

Nur insofern kommt jenem Anspruch eine gewisse Berechtigung zu, als die Philosophie in der Gestalt der Religionsphilosophie zwar nicht die Religion als solche, wohl aber die theologische Dogmatik ersetzen kann. Denn diese unterscheidet sich von jener nur dadurch, dass sie zum Ausgangspunkt und Material ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung die Dogmen einer bestimmten geschichtlichen Religionsform nimmt, während die Religionsphilosophie die letzte und höchste im gesammten Entwickelungsgange der Menschheit erreichte Stufe des religiösen Bewusstseins als empirisches Material der wissenschaftlichen Bearbeitung verwendet. Indem nämlich die Dogmatik praktisch theologische Zwecke mit wissenschaftlichen verbindet, schöpft sie die Rechtfertigung dieser praktischen Zwecke aus der Voraussetzung, dass entweder die von ihr betrachtete Religion selbst die letzte und höchste bisher erreichte Stufe des religiösen Bewusstseins repräsentiere, oder dass doch der Glaubensinhalt einer ihr überlegenen Stufe nur in *ihrem* Vorstellungsmaterial und *ihren* Formeln adäquat darstellbar sei. Diese Annahmen sind aber selbst hinfällig, und demnach beruht das Recht des Fortbestehens der Dogmatik neben der Religionsphilosophie nicht auf einer ideellen

selbständigen Bedeutung, sondern lediglich auf einer realistischen Konnivenz der Wissenschaft gegen die Rückständigkeit der breiteren Volksschichten hinter der vorausgeeilten kulturtragenden Minderheit. Soweit also die Dogmatik sich von der Religionsphilosophie unterscheidet, ist sie unwissenschaftlich. Sie ist höchstens eine religionsphilosophische Propädeutik für die Geistlichen und muss durch die Religionsphilosophie ganz und gar ersetzt werden, sobald sie diese ihre historische Aufgabe in ausreichendem Masse erfüllet haben wird.

β) Die religiöse Funktion als Gefühl.

In der religiösen Funktion ist der Mensch ganz bei sich selbst, hält er Sammlung und Einkehr im innersten Kerne seines Wesens. Die religiöse Funktion im eigentlichsten Sinne ist daher auf demjenigen Gebiete psychischer Thätigkeit zu suchen, wo der Mensch trotz aller Bethätigung nicht aus sich herausgeht, sondern in sich und bei sich bleibt; dies aber ist der Fall im Gefühl, welches daher auch von Schleiermacher als der eigentliche Kern der Religion bestimmt ist. Das Gefühl ist die religiöse Grundfunktion, aus welcher einerseits die religiöse Vorstellungsthätigkeit und andererseits die religiöse Willensthätigkeit ausstrahlt, der empfängliche Spiegel, welcher die einfallenden Lichtstrahlen der religiösen Vorstellung aufnimmt, verarbeitet und umbiegt, so dass sie in bestimmter Richtung als Strahlen der religiösen Willensthätigkeit wieder hinausgeworfen werden. Allein es ist hierzu nur deshalb im stande, weil es selbst unbewusster Weise ein Produkt von unbewusster Vorstellungs- und Willensthätigkeit ist. Daraus folgt, dass das Gefühl von den übrigen Funktionen nicht isoliert und als etwas Selbständiges und Primäres angesehen werden darf. Wo dies trotzdem geschieht, da ist keine Wertbemessung der Gefühle hinsichtlich ihrer Wahrheit und Güte und folglich auch keine Ausscheidung der zur Religion gehörigen Gefühle aus der breiten Masse der irreligiösen und antireligiösen Gefühle möglich, da diese lediglich durch die Art und Beschaffenheit der in ihnen enthaltenen Vorstellungen bestimmt wird. Ein Gefühl wird nur dadurch zum religiösen Gefühl, dass es sich auf eine Vorstellung bezieht, welche geeignet ist, Objekt eines religiösen Verhält-

nisses zu werden. Wahr ist ein religiöses Gefühl nur dann, wenn es durch religiöse Vorstellungen von objektivem Wahrheitswerte angeregt wird. So wenig daher eine Religion, welche intellektualistisch zu religiöser Weltanschauung vertrocknet, auf die Dauer bestehen kann, so wenig ist eine Religion, welche einseitig das innere Gefühlsleben betont, im stande, dem Volke die Wahrheit zu bieten, die es mit Recht von seiner Religion verlangt. Eine religiöse Weltanschauung ist aber auch schon deshalb unentbehrlich, weil nur sie allein jene objektive gemeinsame Basis liefert, deren die Religion um der Gemeinschaft der Gläubigen willen nicht entraten kann.

Das verselbständigte religiöse Gefühl kann sich in dreifacher Richtung entfalten, in sinnlicher, ästhetischer und mystischer. Die Sinnlichkeit spielt überall da eine beeduntende Rolle, wo das religiöse Verhältnis auf eudämonistischer Basis steht; das ist aber nicht bloss der Fall in der Naturreligion, sondern auch zum Teil in den supranaturalistischen Religionen. Da nun alle Gefühle eine sinnliche Beimischung haben und der sinnliche Faktor mit dem Erregungsgrade des Gefühls steigt, so liegt es nahe, dass man umgekehrt die grössere Kräftigkeit des religiösen Gefühls zu fördern sucht durch Pflege und Stärkung seines sinnlichen Bestandteils, d. h. eine einseitig das Gefühl betonende Religiosität führt leicht zu einer pathologischen Entartung des Gefühls, weil das isolierte religiöse Gefühl in sich selbst keinen Regulator besitzt, um sich vor Ausschreitungen zu bewahren.

Sind die sinnlichen Gefühle in der Religion überall verwerflich, so gilt nicht das Gleiche von den ästhetischen Gefühlen. Diese erschliessen für viele überhaupt erst die Sphäre des religiösen Gefühls, bilden somit ein propädeutisches Hilfsmittel der religiösen Propaganda und dienen vor allem dazu, das religiöse Gefühlsleben zu üben und zu stärken, durch Gewöhnung zu befestigen, durch Ausbildung zu verfeinern und so die Reaktionsempfindlichkeit des religiösen Gefühls auf religiöse Vorstellungen zu steigern, damit dasselbe schon auf schwächere Motive anspricht und auf stärkere desto stärker reagiert. Indessen ist das ästhetische Gefühl kein wahres und ernstes Gefühl, sondern ein durch den idealen (ästhetischen) Schein einer bloss möglichen Wirklichkeit motiviertes und darum rein ideales Gefühl; das religiöse Gefühl

dagegen ist ein durch wahre Vorstellungen motiviertes und darum reales Gefühl. Daraus folgt, dass die ästhetischen religiösen Gefühle das religiöse Leben nicht ersetzen, noch weniger dessen höchste und verfeinertste Gestalt darstellen können. Vielmehr führt ihre Pflege im religiösen Interesse die Gefahr der Verwechselung zwischen Schein und Sein und damit der Auflösung des religiösen Ernstes in ein ästhetisches Spiel mit religiösen Anempfindungen ohne religiöse Wahrheit mit sich, und diese Gefahr scheint gross genug, um die selbständige Pflege der religiösen Kunst zwar zu unterstützen, die religiöse Kunstpflege im Gottesdienst dagegen unbedingt zu verwerfen. Dabei kann die religiöse Kunstpflege garnicht universalistisch genug betrieben werden; denn „erst aus der gesammten religiösen Kunst aller Hauptentwickelungsepochen duftet uns jene Universalität des religiösen Empfindens entgegen, die, erhaben über jede einseitige bestimmte Religion, der höchsten, alle relative Wahrheit in sich umfassenden Stufe des religiösen Bewusstseins entspricht" (44).

Wie das ästhetische Gefühl in der Kunst, so ist das mystische Gefühl das eigentliche Schöpferische in der Religion; es ist der letzte und tiefste Urgrund aller Religiosität, der lebendige Quell, aus dem alles ernste religiöse Leben entspringt, der unversiegliche Born, an dem es sich immer von neuem erfrischt und ewig verjüngt. Aber es ist zugleich das unbestimmteste und unklarste aller Gefühle und führt, indem es sich gegen die vom Erkennen geforderten Aufschlüsse über seine unbewussten Ursachen richtet, zum Mystizismus. Dieser hat entweder den Subjektivismus einer willkürlichen Phantastik oder den Indifferentismus oder gar die Unterwürfigkeit gegen die Herrschsucht der Orthodoxie zur Folge und nötigt endlich zum Paktieren mit sinnlichen und ästhetischen religiösen Gefühlen, d. h. das religiöse Gefühl ist selbst in seiner tiefsten und geistigsten Gestalt nicht im stande, die religiöse Funktion zu erschöpfen. Alle Gefühlsreligion ist logisch genötigt, das religiöse Gefühl mit seinem Charakter von subjektiver Lust und Unlust als Selbstzweck zu betrachten. Damit wird aber der Individualeudämonismus als praktisches religiös-ethisches Prinzip hingestellt und mit dem Wahne, dass die Religion zum Zweck der individuellen Glückseligkeit der Frommen existiere,

der beschränkteste, unsittlichste, heidnischste und irreligiöseste Standpunkt eingenommen.

Aus alledem ergiebt sich, dass das Gefühl ausser der Erkenntnis noch einer zweiten Ergänzung bedarf, wodurch es zum blossen Mittel für einen anderen Zweck herabgesetzt wird, und dass seine gesonderte Pflege nur im Hinblick auf den letzteren gerechtfertigt ist. Dabei kommt es vor allem darauf an, ihm diejenige Stetigkeit zu verschaffen, welche nachhaltige Dauer und zuverlässige Sichselbstgleichheit verbürgt, und die man als Gesinnung bezeichnet. Der Wert des religiösen Gefühls liegt nicht in dem Gefühl als solchen, sondern in dem unbewussten Motivationsprozess, den dasselbe als symptomatische Bewusstseinsresonanz signalisiert, und der Wert dieses Motivationsprozesses liegt in dem thatsächlichen Ergebnis, welches er zu Tage fördert. Dies führt uns zur Betrachtung der religiösen Funktion als Wille.

γ) Die religiöse Funktion als Wille.

Der religiöse Wille ist der Anfang und das Ende aller Religion. Als unbewusster ist er ihr erster Grund, als bewusster ihr letztes Ziel, nach dessen Beschaffenheit auch die religiösen Vorstellungen und Gefühle gewertet werden müssen. Aber auch der Wille darf nicht aus seinem psychologischen Zusammenhange mit den Vorstellungen und Gefühlen herausgerissen und in seiner Isolierung als selbständige religiöse Funktion angesehen werden. Dies hat Kant gethan, wenn er die Religion auf Moral zurückgeführt und behauptet hat, dass Rechtthun die wahre Religion sei. Alle Moral hat sich geschichtlich aus der Religion entwickelt; und wenn auch die so entwickelte Moral eine Zeit lang selbständig fortbestehen kann, so ist doch diese selbständige Existenzfähigkeit eine sehr begrenzte. „Die Selbstgewissheit des kategorischen Imperatives ist keine Täuschung, wenn man die eigenen religiösen Jugendreminiszenzen, beziehungsweise die Religiosität der Eltern und Grosseltern als psychologischen Grund dieser Selbstgewissheit gelten lässt; aber sie ist eine leere Illusion, wenn sie, abgesehen von diesen psychologischen Wurzeln, auf ihre Aseität pocht und ebensosehr eine religiöse, wie eine theoretisch-metaphysische Begründung abweist, vielmehr sich selbst für den alleinigen Erkenntnisgrund meta-

physischer Wahrheiten ausgiebt" (59). In Wahrheit ist die Moral nur insoweit fähig, die Religion zu ersetzen, als sie selber unvermerkt schon religiöse Moral ist, und das Gewissen, d. h. die psychologische Quelle, aus welcher das sittliche Bewusstsein die Gewissheit seiner moralischen Forderungen schöpft, kann nur insofern auch für die Quelle der Religion angesehen werden, als man den religiösen Inhalt schon vorher in dasselbe hineingelegt sein lässt, den man nachher aus ihm herausholen will, und der selbst immer erst das Ergebnis der voraufgegangenen religiösen Prozesse sein kann. Wie die mystische Gefühlsreligion zur indifferentistischen Toleranz, so führt der religiöse Moralismus zur rigoristischen Intoleranz, indem er nur allzu leicht die subjektive Selbstgewissheit des Gewissens mit einer objektiven verwechselt und sich vermisst, das Gewissen anderer Menschen aus dem Inhalt des seinigen zu richten. Derjenige religiöse Moralismus aber, der den selbständigen und bedingten Wert des religiösen Vorstellens und Fühlens zwar anerkannt, aber trotzdem den überlegenen und unbedingten Wert des religiösen Willens betont, ist selbst kein Moralismus mehr, sondern da er allen psychologischen Momenten des religiösen Prozesses ihr Recht widerfahren lässt, ist er selbst die vollständige Darstellung des religiösen Lebensprozesses.

b) Das religiöse Verhältnis als doppelseitige, göttliche und menschliche Funktion.

α) Gnade und Glaube.

Vorstellung, Gefühl und Wille in ihrer religiösen Bestimmtheit sind, wie gesagt, nichts Selbständiges, sondern nur die drei Hauptrichtungen oder Momente eines und desselben Grundtriebes, des aller religiösen Funktion voraufgehenden unbewussten religiösen Triebes oder der spezifisch religiösen Anlage des Menschen. Die religiöse Funktion ist sonach die Bethätigung der einheitlichen religiösen Anlage des Menschen in einem einheitlichen Akt von Vorstellung, Gefühl und Wille, in welchem die eine oder die andere dieser drei Seiten überwiegen kann. Diese so in ihrer potentiellen und funktionellen Einheit begriffene religiöse Funktion ist Glaube, und Glaube ist das vertrauensvolle sich Hingeben des Menschen an das religiöse Objekt, die

stetige Willensrichtung oder die Treue, welche das Gelöbnis hält und eine diesem Gelöbnis gemässe Haltung beobachtet; er ist also die menschliche Seite des religiösen Verhältnisses selbst, die in der Hingebung zugleich das Vertrauen in die transcendentale Wahrheit des religiösen Objektes einschliesst.

Nun hängt die Möglichkeit des Glaubens von der Wirklichkeit des religiösen Verhältnisses ab. Ein wirkliches Verhältnis aber besteht nur da, wo beide Teile in eine aufeinander bezügliche Funktion eintreten, also eine doppelseitige Funktion gegeben ist. Dem Glauben, als der einheitlichen menschlichen religiösen Funktion, muss folglich auch eine einheitliche göttliche religiöse Funktion und der Gliederung des Glaubens in Spezialfunktionen von überwiegendem Vorstellungs-, Gefühls- oder Willenscharakter auch eine ähnliche Gliederung der göttlichen religiösen Funktion entsprechen. Diese göttliche Funktion in ihrer Einheit ist die Gnade. Die letztere ist somit das Korrelat des Glaubens; erst Glaube und Gnade in ihrer Einheit bilden die vollständige religiöse Funktion, welche das religiöse Verhältnis aktualisiert, und zwar kommt jeder Seite die volle und ganze Aktivität an dem religiösen Akte zu. „Eben dasselbe aktuelle Verhältnis, welches, von der göttlichen Seite her angesehen, Gnade ist, eben dasselbe ist, von der menschlichen Seite her gesehen, Glaube, und eben durch diese reale Einheit der Funktion wird das aktuelle Verhältnis zum realen einheitlichen Band zwischen Gott und Mensch“ (71). Diese funktionelle Identität von Glaube und Gnade ist die grundlegende Thatsache des religiösen Bewusstseins, sie ist zugleich die conditio sine qua non des religiösen Verhältnisses, ohne welche dasselbe Illusion und keine Wahrheit wäre.

β) Offenbarungsgnade und intellektueller Glaube.

Jene Überzeugung von praktisch ausreichendem Wahrscheinlichkeitsgrade, dass das Objekt des religiösen Verhältnisses und dieses selbst transcendente Realität besitze, weist ihrem Ursprunge nach auf die religiöse Anlage zurück und erscheint demnach im Lichte des religiösen Bewusstseins als etwas von Gott im Menschen Gesetztes und Gewirktes und also selbst als

Gnadengabe. Die Gnade, sofern sie eine Erleuchtung des Menschen über das Wesen und die Bedeutung des religiösen Objektes und Verhältnisses und eine Überzeugung desselben von der transcendenten Realität beider zum Zweck hat, heisst Offenbarung, und diese letztere, sofern sie vom Menschen als sein eigener Bewusstseinsinhalt und seine eigene Funktion gewusst wird, ist der intellektuelle Glaube. Die göttliche Offenbarungsgnade ist sonach bei der funktionellen Einheit von Gnade und Glaube der intellektuelle Glaubensakt des menschlichen Geistes selbst in seiner göttlichen Bestimmtheit, und der menschliche Glaubensakt ist der menschliche Adspekt der doppelseitigen gottmenschlichen Funktion, welche nach ihrem göttlichen Adspekte Offenbarung heisst. Hiernach sind alle diejenigen Manifestationen Gottes aus dem Begriffe der Offenbarung auszuscheiden, welche nicht zugleich immanente Gnadenakte im menschlichen Geiste, sondern äussere Momente des Weltprozesses sind, also nicht bloss die sogenannte allgemeine Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte, sondern auch jede angebliche spezielle Offenbarung Gottes durch sinnliche Erscheinung für das menschliche Auge oder Ohr. Beide sind nämlich nur äussere Veranstaltungen, technische Beihilfen, welche in einem prädisponierten Denken die betreffende Offenbarung auslösen; aber erst die innere geistige Deutung der Thatsache ist die eigentliche und wahre Offenbarung, woraus folgt, dass nicht bloss alle äussere auf innere, sondern auch alle fremde und überlieferte Offenbarung auf eigene, persönliche zurückgeführt werden muss. „Der Charakter der Offenbarung beruht eben darin, dass man sie selbst erlebt und erfahren hat, denn was mir nicht in meinem eigenen persönlichen Geistesleben offen und bar geworden, das ist mir eben noch nicht offenbar, gleichviel wie vielen Anderen es offenbar sein mag" (78). Nur die eigene persönliche Offenbarung ist mit dem persönlichen Glaubensakte ein und dasselbe. In der Anerkennung dieser funktionellen Identität des Glaubens mit der Offenbarung liegt auch die Lösung des Widerstreites, dass Gott nach Ansicht der supranaturalistischen Theologie seine göttliche Natur mit Rücksicht auf die menschliche Fassungskraft verleugnen und den Inhalt seiner Offenbarung zur relativen Unwahrheit entstellen soll, während diese doch absolut sein muss, wenn sie göttliche

Offenbarung sein soll. Denn die natürliche Gesetzmässigkeit des menschlichen Geistesprozesses ist das Material, in welchem und durch welches die göttliche Funktion sich darstellt. Was also für die einseitig göttliche Funktion eine ihrer Selbstheit sich entäussernde Anbequemung wäre, ist für die doppelseitige gottmenschliche Funktion der normale, selbstverständliche, naturgesetzmässige Verlauf.

Alle Offenbarung nun steigt von der sinnlichen Anschauung durch die Vorstellung und den abstrakten Begriff zur Idee empor. Die Anschauung kann nur insofern als Medium der Offenbarung dienen, als in der sinnlichen Form derselben sich thatsächlich mehr als ein bloss sinnlicher Inhalt, nämlich ein geistiger Gedankengehalt ausdrückt, der die absolute Wahrheit in höherem oder geringerem Grade ahnungsvoll antizipiert, wodurch das Bild zum Sinnbild wird. Der Begriff streift die sinnliche Form von der Anschauung ab und sucht den geistigen Gehalt derselben durch diskursive Reflexion sich zum Verständnis zu bringen. Die Idee enthält die Ergebnisse der Analyse, die bleibend wertvollen Strahlen der Reflexion im Brennspiegel der Synthese vereinigt und schaut sie in dem im Brennpunkt erzeugten Spiegelbild zusammen. „Die spekulative Idee ist demnach ebenso komplex, simultan und konkret, wie die Anschauung, ohne gleich ihr und der Vorstellung sinnlich zu sein; sie ist synthetisch kombinatorisch, wie die Phantasievorstellung, ohne gleich ihr willkürlich, phantastisch und dadurch unwahr zu sein; sie ist übersinnlich, wie der Begriff, ohne gleich ihm einseitig und diskursiv zu sein. Die spekulative Idee ist als solche ein Ideal, das sich nur annähernd psychologisch realisieren lässt, aber allein an dem Grade der Annäherung an dieses Ideal bemisst sich aller Wert intellektueller menschlicher Geistesthätigkeit" (87 f.). Die spekulative Idee ist sonach die adäquateste Form, in welcher das Absolute im menschlichen Geiste zum Ausdruck gelangen kann, und folglich die höchste Stufe der Offenbarung. Weit entfernt also, dass, wie Hegel meint, die Religion die Wahrheit nur in der Form der Vorstellung biete, sind erst mit der Auffassung des Absoluten in Gestalt der Idee die möglichst günstigen Bedingungen für eine möglichst vollendete Entfaltung des religiösen Verhältnisses gegeben.

γ) Erlösungsgnade und Gemütsglaube.

Die Gnade, als Erlösungsakt, setzt voraus, dass der Mensch erlösungsbedürftig ist, d. h. der Pessimismus ist die unerlässliche Vorbedingung aller Erlösungsreligion und die psychologische Wurzel ihres Zustandekommens. Dasjenige, wovon der Mensch erlöst zu werden wünscht, sind Übel und Schuld, als koordinierte Folgen der Abhängigkeit von der Welt. Die Weltabhängigkeit ist also der unselige Druck, der auf dem Ich lastet, und dessen Reflex in dem natürlich-praktischen, eudämonistischen Bewusstsein als Übel, dessen Reflex im sittlichen Bewusstsein als Schuld erscheint. Die Unabänderlichkeit der Naturgesetze für die Dauer des Weltprozesses und die prinzipielle Glücksunfähigkeit des menschlichen Geistes lassen es aussichtslos erscheinen, das instinktiv erstrebte Glück durch Götterhilfe oder in einem anders eingerichteten Jenseits zu erlangen. Diese Durchschauung der illusorischen Natur des Erlösungsbegriffes, wie ihn die eudämonistische Vorstufe des religiösen Bewusstseins auffasst, hebt das Erlösungsbedürfnis erst auf seinen Gipfel. Damit kehrt der Begriff der Erlösung seine Bedeutung um: nicht mehr das Leben, sondern der Tod für den Einzelnen und das Aufhören des Weltprozesses für das Universum erscheinen nun als einzige reale Erlösung.

Aber wenn er auch nicht realiter unmittelbar vom Übel erlöst werden kann, so muss der Mensch doch idealiter davon erlöst werden, insofern er von einem praktischen Prinzip erlöst wird, welches ihm die Abhängigkeit von der Welt als Übel erscheinen lässt. Dies aber ist der egoistische Eudämonismus. Indem der Mensch von der Herrschaft dieses Prinzips erlöst wird, wird er zugleich idealiter vom Übel erlöst, d. h. es hört die irrtümliche Meinung auf, dass mit den realen Hemmungen der eigenen Glückseligkeit der Weltzweck und der eigene Daseinszweck verfehlt wird. Je vollständiger aber die ideale Erlösung vom Übel gelingt, desto schwerer erscheint mit der Anerkennung der objektiven Zwecke als Daseinszweck des Einzelnen der Konflikt mit jenen Zwecken. Das religiöse Bewusstsein empfindet diesen Konflikt als Schuld, und die Reflexion über die Schuld, als wirkliche Vereitelung des individuellen Daseins-

zweckes, führt den Menschen dazu, sich mit Gott zerfallen zu fühlen. Mit der Schuld, d. h. dem Rückfall aus dem sittlichen in den eudämonistischen Standpunkt, wird zugleich auch die ideale Erlösung vom Übel für den betreffenden Fall wieder eingebüsst und die Qual des Zerfallenseins mit Gott vermehrt um die Qual der eingebüssten idealen Erlösung vom Übel.

Bestand die ideale Erlösung vom Übel darin, das Übel nicht mehr im Lichte des eigenen instinktiven Glückseligkeitsstrebens, sondern im Lichte der persönlich zu lösenden sittlichen Lebensaufgabe zu betrachten, so besteht die Erlösung von der Schuld in der prinzipiellen Umwandlung der Gesinnung. Eine solche ist nun aber für den Menschen in seiner instinktiv natürlichen Geistesbeschaffenheit unmöglich. Sie setzt das Walten einer Macht voraus, die jenseits und über der natürlichen Welt zu suchen ist, d. h. in jenen Prinzipien, welche die natürliche Welt und ihre Gesetze selbst erst hervorbringen. Nur im Grunde der Welt, nicht in derselben kann die Quelle für eine Kraft liegen, die den Menschen über die Abhängigkeit von der Welt emporhebt. Diese Erhebung aber ist für das religiöse Bewusstsein ein Akt der Gnade und zwar in Gestalt der Erlösung (von Schuld und Übel), welche darin besteht, „dass der Mensch im Bewusstwerden seiner centralen einheitlichen, wurzelhaften, metaphysischen Abhängigkeit von Gott sich über die peripherische, endlos zersplitterte und verästelte phänomenale Abhängigkeit von der Welt hinausgehoben fühlt und in der absoluten metaphysischen Abhängigkeit von dem absoluten Weltgrund zugleich jenes Gefühl der Freiheit („Freiheit in Gott“) gewinnt, das er im Kampf des eigenen Ich gegen die phänomenale Abhängigkeit von der Welt vergebens sucht“ (97 f.).

Der Erlösungsgnade auf der göttlichen Seite der doppelseitigen Funktion entspricht auf der menschlichen Seite der Gemütsglaube, als die menschliche Aneignung der von Gott dargebotenen Erlösung. Er ist die Einwilligung des Gefühls in die Abdankung des natürlichen Eudämonismus und in dessen Ersetzung durch den religiös-sittlichen Standpunkt. Zunächst Hingebung des Menschen mit seinem ganzen Herzen und seiner ganzen Persönlichkeit an Gott, ist der Gemütsglaube auf seinem Gipfelpunkte Versöhnung des Menschen mit Gott, um alsdann in den Zu-

stand der Beseligung im Kontrast mit der Unseligkeit des Zerfallenseins mit Gott überzugehen, ein Zustand, der aber als solcher keinen positiven Gewinn, sondern eben nur den Ausgleich eines Verlustes darstellt. Dieser Zustand des Gemüts ist Friede, der Friede, wie er aus der Versöhnung des Menschen mit Gott hervorgeht; er ist Friede in Gott oder Gottesfriede und als solcher das unmittelbare Gefühlskorrelat des Zustandes, welchen die rationelle Betrachtung als Freiheit in Gott bezeichnet.

δ) Heiligungsgnade und praktischer Glaube.

Die dritte Gestalt der Gnade ist diejenige, die sich auf den Willen richtet, und die man als Heiligung bezeichnet. Je nachdem bei derselben auf die negative Überwindung der Abhängigkeit von der Welt oder auf die positive Hingabe an die absolute Abhängigkeit von Gott reflektiert wird, ist die Heiligung entweder sittliche Freiheit oder sittliche Energie. Jene ist die Überwindung aller derjenigen Faktoren des natürlichen Geisteslebens, welche an der ungestörten positiven Entfaltung der sittlichen Energie hindern könnten, und wird durch sittliche Selbstzucht erlangt. Diese ist das dem Individuum zu Gebote stehende Mass eigener Willenskraft im Dienste objektiver Zwecke. Beide zusammen bilden die individuelle Sittlichkeit als einheitliches Ganze, welche Tugend heisst, wenn sie zur Fertigkeit und dadurch zum garantierten Besitz geworden ist, während Heiligkeit nichts Anderes ist als Tugend, welche im religiösen Verhältnis wurzelt, d. h. derjenige Zustand des Willens, welcher dem Gottesfrieden als Gemütszustand korrespondiert.

Beide, die sittliche Selbstzucht sowohl, wie das positive sittliche Wirken sind Prozesse im menschlichen Geistesleben, welche nach den psychologischen Gesetzen der Motivation verlaufen und für eine indeterministische Willensfreiheit schlechterdings keinen Raum lassen. Alle sittliche Selbstbestimmung durch Motive aber hängt davon ab, dass zu rechter Zeit die rechten Vorstellungen in genügender Lebhaftigkeit wachgerufen werden, welche geeignet sind, die weltlich-eudämonistischen Motive zu überwinden, und dies setzt wieder den Wunsch nach sittlicher Bethätigung voraus, der, als die letzte und oberste Triebfeder des sittlichen Motivationsprozesses, als sittliche Gesinnung, und, wenn dieselbe

im religiösen Verhältnis wurzelt, als religös-sittliche Gesinnung bezeichnet werden muss. Die religiös-sittliche Gesinnung ist der Glaube auf dem Punkte, wo er vom Gefühl zur That umschlägt, der praktische Glaube, und dieser ist die menschliche Seite der religiösen Funktion, deren göttliche Seite Heiligungsgnade heisst. Wie der religiöse Wille der letzte Zweck der religiösen Vorstellung und des religiösen Gefühls ist, so ist die Heiligung der eigentliche und letzte Zweck der Offenbarung und Erlösung. Die Erlösung ist nur da eine wahre, wo sie den Menschen von allem selbstsüchtigen Glückseligkeitsstreben, also auch von demjenigen nach einer durch die Erlösung selbst zu gewinnenden Glückseligkeit frei macht, „wo sie nicht selbständig für sich auftritt und etwas zu bedeuten beansprucht, sondern wo sie in unlösliche Einheit mit der Heiligung sich verwirklicht und selbst nur den Geburtsakt der Heiligung, die Wiedergeburt des Menschen zu einem neuen, Gott geweihten Leben darstellt“ (108). Ganz ebenso ist auch die Offenbarung niemals Selbstzweck, sondern immer nur Mittel für Erlösung und Heiligung. Folglich ist auch die Offenbarungsgnade mit der Erlösungsgnade und Heiligungsgnade ebenso identisch, wie diese es untereinander sind, und die Unterschiede kommen in die gottmenschlichen Funktionen, deren identische, göttliche Seite die Gnade bildet, erst durch die verschiedenen menschlichen Geistesfunktionen hinein, in welchen die gottmenschliche religiöse Funktion sich psychologisch entfaltet.

2. Religionsmetaphysik.

Es gilt nun, die unerlässlichen metaphysischen Voraussetzungen des in der Religionspsychologie dargelegten religiösen Verhältnisses zu entwickeln und die Konsequenzen aus den Postulaten des religiösen Bewusstseins zu ziehen: dies ist die Aufgabe der Religionsmetaphysik. Für das wissenschaftliche Bewusstsein ist dieselbe ein Teil der Metaphysik, nämlich eine besondere induktive Begründungsart derselben aus den Thatsachen des religiösen Bewusstseins und dient als solche der aus den übrigen Thatsachenkreisen gewonnenen Metaphysik zur Bestätigung. Für das religiöse Bewusstsein hingegen ist sie ein

praktisches Postulat, welches in der Übereinstimmung mit der theoretischen Metaphysik bloss seine Bewährung findet.

a) Die Metaphysik des religiösen Objekts oder die Theologie.

α) Gott als das die Abhängigkeit von der Welt überwindende Moment.

Das religiöse Bewusstsein besitzt zwar in sich selbst die unmittelbare Gewissheit Gottes, hat sich aber trotzdem darüber klar zu werden, wie Gottes Wesen beschaffen sein müsse, um diejenigen Leistungen vollbringen zu können, in welchen die Aktualisierung des religiösen Verhältnisses besteht. In der geforderten Entfaltung der verschiedenen Seiten seines Wesens ergeben sich die verschiedenen Beweise für das Dasein Gottes. Ihre Bedeutung für das religiöse Bewusstsein beruht darin, dass jeder dieser Beweise eine bestimmte Seite des göttlichen Wesens enthält und damit in Parallele tritt zu den praktischen Postulaten des religiösen Bewusstseins. Nun besteht die erste und fundamentale Leistung des religiösen Objektes darin, dass es im Menschen das Bewusstsein seiner relativen Abhängigkeit von der Welt durch dasjenige seiner absoluten Abhängigkeit von Gott überwindet. Folglich gilt es, die gesammte relative Abhängigkeit, in welcher die Teile der Welt von einander stehen, als aufgehoben in der absoluten Abhängigkeit derselben von Gott nachzuweisen.

Dies leistet zunächst der ontologische Beweis, indem er aus der Thatsache der empirischen Existenz die Existenz eines Absoluten darthut. Aber der ontologische Beweis vermag seinerseits nicht anzugeben, ob dieses Absolute in dem blossen Komplex der wechselseitigen relativen Bedingtheit oder jenseits derselben in einem die letztere bedingenden Unbedingten zu suchen sei. Die Entscheidung dieser Frage giebt der kosmologische Beweis, welcher die Welt und das Absolute in Gegensatz stellt und ein jenseits und über der gesetzmässigen Kausalität der natürlichen Weltordnung stehendes Absolutes als den Grund derselben darthut, weil ein anderes uns nicht von der Abhängkeit von der Welt erlösen könnte. Nun waltet aber im Weltprozess nicht bloss mechanisch-materielle Determination, sondern auch dynamisch-ideale. Die Sonderzwecke der Indi-

viduen sind nur scheinbar selbstgesetzte Selbstzwecke, in Wahrheit aber gottgesetzte Glieder einer einheitlichen teleologischen Weltordnung. „Nur dann ist das religiöse Verhältnis möglich, wenn alle unbewussten und bewussten Sonderzwecke der Individuen, ob mit oder ohne ihr Wissen, ob mit ihrem Willen oder gegen denselben, aufgehoben sind in der allgemeinen teleologischen Weltordnung, wenn alle Rebellion und alles Ankämpfen gegen den absoluten Zweck doch nur denselben Erfolg hat, wie seine willige Unterstützung, nämlich die Beförderung seiner Verwirklichung“ (119). In dem Hinweis auf diese Thatsache besteht der teleologische Beweis, welcher somit Gott als den Urheber und Träger einer einheitlichen, alle Sonderzwecke in sich aufhebenden teleologischen Weltordnung aufzeigt.

Aus der Absolutheit Gottes folgt die Substanzialität desselben und seine Identität mit sich. Jene besagt, dass das Absolute nicht, wie das Bedingte, in einem anderen, sondern in sich selbst seine Subsistenz hat, dass es also nicht von einem Anderen abhängig ist. Diese bestimmt das unbedingte Sein als das unwandelbare, absolut beständige Sein, wobei sich jedoch die Identität mit sich nur auf die Substanz als solche, auf das Wesen des Absoluten, nicht aber auf sein Wirken bezieht. Die von Vielen behauptete Identität von Wesen und Wirken in Gott ist ein Ausfluss des abstrakten Monismus. Sie schliesst alle innere Mannigfaltigkeit im Absoluten aus und verflüchtigt dasselbe zu einem absolut bestimmungslosen Wesen. „Die Identität mit sich ist aber nicht als jene Starrheit des Todes zu verstehen, welche ebensowenig ein Leben aus sich hervorbringen, wie selbst eines darstellen kann; sie ist zu verstehen nach der Analogie eines ausgebildeten und in sich gefesteten Charakters, der den Menschen trotz seiner Unveränderlichkeit doch nicht hindert, jetzt für den Staat, jetzt für die Familie, jetzt für seinen Beruf zu wirken“ (122. Vgl. Neukant., Schopenh., Hegelian. 346—350). Die Substantialität entspricht dem Verlangen des religiösen Bewusstseins nach absoluter Erhabenheit des religiösen Objekts. Die Identität mit sich entspricht dem religiösen Bedürfnis des Menschen, in Gott den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht zu finden, den festen Ankergrund für das Frieden suchende Herz, den zuverlässigen Hort, auf dessen Beständigkeit das von

der unbeständigen Welt enttäuschte Gemüt mit sicherer Zuversicht bauen und vertrauen kann.

Aus dem Nachweise Gottes als des absoluten Grundes der naturgesetzlichen Weltordnung, wie der kosmologische Beweis ihn liefert, ergiebt sich die Erhabenheit des göttlichen Wesens (nicht seines Wirkens) über die Formen jener Weltordnung selbst, d. h. über Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Materialität. Die positiven Bestimmungen des göttlichen Wesens, welche diese Erhabenheit ausdrücken, heissen Insichsein, Ewigkeit und Geistigkeit. Das Insichsein besagt, dass das Subjekt der raumsetzenden Thätigkeit, als Prius aller Räumlichkeit, auf sich selbst, als den einzig möglichen idealen Ort seines Seins angewiesen ist. Die Ewigkeit ist der positiv kontradiktorische Gegensatz zur Form der Zeitlichkeit überhaupt, die absolute Simultaneität. Die Geistigkeit ist dasjenige ewige Insichsein, welches fähig ist, in seiner Thätigkeit aus sich herauszugehen, durch seinen Aktus die raumzeitlichen Formen zu produzieren und in ihnen ein aktuelles Leben zu führen. Den negativen Bestimmungen der Unräumlichkeit, Unzeitlichkeit und Immaterialität entsprechen die Allräumlichkeit, Allzeitlichkeit und materielle Allwirksamkeit, welche als dynamische Allgegenwart in Eins gefasst werden. Beide, die dynamische Allgegenwart Gottes sowohl, wie sein ewiges geistiges Insichsein, sind gleich sehr vom religiösen Bewusstsein gefordert: jene, um in jedem kleinsten Vorgang die absolute Abhängigkeit von Gott festzuhalten, diese, um die absolute Erhabenheit des religiösen Objekts über das unruhig wimmelnde Nebeneinander und Nacheinander des materiellen Daseins zu wahren.

Aus der Vereinigung des ontologischen und des kosmologischen Beweises folgt, dass Gott der absolute Weltgrund in jeder Hinsicht ist, dass er also keinen Stoff neben sich hat. Aus der Bestimmung Gottes als des absoluten Weltgrundes folgt die religiöse Bestimmung der Allmacht. Damit wird die positive Erhabenheit des religiösen Objekts zu einer unbeschränkten, das Vertrauen in die Macht der Erlösung zu einem unbegrenzten, womit zugleich der eigenwillige Widerstand des Individuums gegen die unendlich überlegene Allmacht und ihre Zwecke als völlig thöricht und die vertrauensvolle Ergebung in den allmächtigen Willen als das einzig Vernünftige erscheinen.

Wenn Gott der absolute Weltgrund ist, so ergiebt sich daraus weiter, dass er, wie er die Existenz des Daseienden und seine Beschaffenheit gesetzt hat, diejenigen Bestimmungen in dasselbe gelegt haben muss, vermöge deren es sich in einer vernünftigen Gesetzmässigkeit bewegt, und welche selbst vernünftig sein müssen. Danach muss Gott folglich selbst Vernunft haben oder sein. Aber diese Vernunft kann der kosmologische Beweis nur insoweit konstatieren, als sie erforderlich ist, um die naturgesetzliche Weltordnung als solche hervorzubringen.

Erst der teleologische Beweis konstatiert, dass Gott der Grund der dem Weltprozess immanenten teleologischen Weltordnung sei und schreibt ihm damit die Bestimmung der Weisheit zu, welche, als die das All umspannende und ohne Rest durchdringende, sich als Allweisheit darstellt. Und da nun der Gesammtinhalt des Weltprozesses in jedem Augenblicke nicht nur durch den konstanten Endzweck, sondern auch durch den im unmittelbar vorhergehenden Augenblick gegebenen Weltinhalt bestimmt wird, so schliesst die Allweisheit die Allwissenheit ein, zunächst als ein den gegenwärtigen Zustand der Welt umspannendes, dann aber auch als ein alle zukünftigen Wirkungen der zu setzenden Ursachen in Anschlag bringendes Wissen. Dabei ist das Vorherwissen für die Zukunft nicht als ein expliziertes, von dem aktuellen Weltinhalt losgelöstes, sondern als ein implicite in demselben enthaltenes aufzufassen. „Das Vorherwissen ist zu verstehen als ein Mitschauen der Zukunft in und durch die Gegenwart, in welcher die Bedingungen für die logisch gesetzmässige Entwickelung der Zukunft und damit diese selbst enthalten ist“ (129). Das religiöse Bewusstsein fordert die Allweisheit Gottes als die Bedingung, unter welcher allein es sich mit vollem Vertrauen den gottgewollten Zielen hingeben kann, dass sie die denkbar besten und der Weltprozess das denkbar beste Mittel zu ihrer Verwirklichung sei. Allein dieses Postulat einer göttlichen Allweisheit bezieht sich nur auf die immanente teleologische Weltordnung, kann aber nichts für die Persönlichkeit eines transcendenten Gottes beweisen.

β) Gott als das die absolute Abhängigkeit begründende Moment.

Wie Gott vom religiösen Bewusstsein als das die Abhängigkeit von der Welt überwindende Moment postuliert wird, so auch

als dasjenige Moment, welches die absolute Abhängigkeit des Menschen begründet. Diese Abhängigkeit wird zunächst durch den erkenntnistheoretisch-idealistischen Beweis als eine objektive, durch die Gesammtheit der idealen Einflüsse des Weltlebens vermittelte nachgewiesen. Wie nämlich die Erkenntnistheorie dies zeigt, ist die Wahrnehmung nur erklärlich als eine subjektiv gefärbte Reproduktion des in der kausalen Einwirkung übermittelten idealen Gehalts der Dinge, womit sich die transcendent-reale Welt in objektiv-idealen (unbewussten) Vorstellungsgehalt auflöst, der fortwährend durch Willensakte realisiert wird (vgl. oben S. 125 f.). Dass aber die transcendent-reale Welt als Universum nichts Anderes ist als die jeweilig aktuelle absolute Idee in ihrer einheitlichen Totalität, die durch den absoluten Willen realisiert wird, das setzt die Existenz eines absoluten Subjekts voraus, dem Wille und Idee als Attribute angehören, und dieses ewige, in sich seiende, immaterielle Subjekt der jeweilig aktuellen, willensrealisierten Totalidee ist Gott. „Nur wenn die Welt ein objektiv-ideales Sein ist, das durch den absoluten Willen zum objektiven Dasein realisiert wird, nur dann sind alle Einwirkungen der Welt auf den Menschen völlig aufgehoben in die Einwirkung Gottes auf den Menschen, und nur dann kann die durch die Welt vermittelte Einwirkung Gottes eine ideale und idealen Zielen dienstbare sein" (135). Der erkenntnistheoretische Umschwung seit Berkeley und Kant ist deshalb auch in religiöser Hinsicht so wichtig, weil er das moderne religiöse Bewusstsein lehrt, die Wundereingriffe Gottes, wie der Theismus sie behaupten muss, zu entbehren, ohne auf die absolute Abhängigkeit von Gott zu verzichten.

Aber schliesslich ist doch diese Abhängigkeit nur dadurch eine absolute, dass zur äusseren objektiven Abhängigkeit noch eine subjektive innere hinzukommt. Diese letztere konstatiert der psychologische Beweis, der Gott als den beständigen aktuellen Grund der eigenen bewusst-geistigen Persönlichkeit aufzeigt und damit dem wissenschaftlichen Bewusstsein sowohl, wie dem religiösen Genüge thut, dem ersteren, indem er die geistige Natur des Menschen und die vom religiösen Bewusstsein behauptete Thatsache des Wirkens Gottes in ihm erklärlich macht, dem letzteren, indem er jeden Akt des menschlichen

Geisteslebens ohne Ausnahme unter die unmittelbare absolute Abhängigkeit von Gott stellt. Nun reicht das Bewusstsein genau so weit, wie das Dasein, und beide sind nur parallele Manifestationsweisen eines und desselben transcendenten Grundes. In der Konstatierung dieser Thatsache, ohne welche sowohl die Möglichkeit einer Erkenntnis im Allgemeinen, wie einer deduktiven Vorausbestimmung des realen Weltlaufes im Besonderen nicht möglich wäre, besteht der identitätsphilosophische Beweis für das Dasein Gottes. Die durch die Welt vermittelte und die im eigenen Bewusstsein unmittelbar erfahrene absolute Abhängigkeit können nicht zwei Abhängigkeiten sein, sondern nur zwei zusammengehörige Seiten einer und derselben absoluten Abhängigkeit, weil es anderenfalls überhaupt keine absolute Abhängigkeit, also auch keine Möglichkeit der Erlösung von der relativen Abhängigkeit durch eine absolute gäbe.

Aus dem erkenntnistheoretisch-idealistischen Beweise ergiebt sich, dass die göttliche Idee nicht bloss ein einheitlicher, aber die Vielheit simultan umspannender, sondern auch intuitiver Akt, dass sie ebenso schlechthin wahr, wie schlechthin vernünftig und als solche identisch sowohl mit der göttlichen Allwissenheit als auch mit der göttlichen Allweisheit ist. Es ergiebt sich daraus ferner, dass es in der absoluten Idee nichts Anderes als Willensinhalt giebt und dass der Wille, welcher stetig den gesammten Inhalt der Idee realisiert, zusammenfällt mit der göttlichen Allmacht. Was sich aber nicht aus ihm ergiebt, ist die Bewusstheit der göttlichen Allwissenheit und Allweisheit. Vielmehr da Gottes Idee von der Welt in Eins fällt mit dem realen Setzen der Welt, sein Weltwissen sein Weltschaffen ist, so besteht schon deshalb kein Grund, ausser dem produktiven idealen Urbilde der Welt auch noch ein rezeptives ideales Nachbild derselben in Gott anzunehmen, weil ein solches zur Erklärung des Weltprozesses nicht nur keinen Beitrag liefern, sondern, als das Spätere des in die Welt hinausprojizierten Urbildes, sich mit dem veränderten Inhalt des folgenden Zeitmomentes kreuzen und verwirren würde.

Der psychologische Beweis bestimmt Gott als wesentlich geistig, aber mit Weglassung alles dessen, was an dem menschlichen bewussten Geist bloss menschlich, d. h. natürlich beschränkt

und für den Begriff des Geistes unwesentlich ist. Dahin gehören aber vor allem Gedächtnis, Charakter und Gemüt, die anerkanntermassen auf organisch-physiologischen Grundlagen, und zwar auf molekularen Hirnprädispositionen für gewisse Schwingungen beruhen. Nur die elementaren Grundfunktionen des bewussten Geistes dürfen dem leibfreien Geiste Gottes zugeschrieben werden; diese aber sind Vorstellung, Begehrung und Unlustempfindung, als Bewusstwerden der Nichtbefriedigung des Begehrens. Von der menschlichen Vorstellung haben wir dabei das Successive, Diskursive, Abstrakte und Reflektierende hinwegzunehmen und nur das Intuitive stehen zu lassen. Vom menschlichen Wollen haben wir das Auseinanderfallen von Überlegung und Entschluss, Vorsatz und Ausführung, Wille und That hinwegzudenken. Damit kommen wir aber genau auf dasselbe, wie vorher durch den idealistischen Beweis.

Die Frage entsteht, ob Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Persönlichkeit zu den wesentlichen Bestimmungen des Geistes gehören. Alles Bewusstsein ist bedingt durch Sinneswahrnehmung, sein Inhalt ist darum mit der Form der Sinnlichkeit behaftet. Nun ist zwar nicht die uns bekannte Sinnlichkeit als solche, wohl aber die Rezeptivität, die psychische Reaktion auf eine von aussen kommende Aktion Bedingung des Bewusstseins; eine solche aber ist in Gott unmöglich, weil es für ihn kein Draussen giebt, wovon er affiziert werden könnte. „Gott ist die absolute Produktivität, und für Rezeptivität in ihm kein Platz, weil nichts da ist, was er nicht selbst als Glied seiner eigenen inneren Mannigfaltigkeit gesetzt hätte, weil er, populär ausgedrückt, nichts zu erfahren hat, was er nicht schon wüsste, und zwar besser wüsste“ (149). Erschöpft sich doch auch die menschliche Geistesthätigkeit nicht im Bewusstsein, indem hinter allem Bewusstsein die unbewusste Geistesthätigkeit steht, sowohl diejenige, welche den Bewusstseinsinhalt in seiner ursprünglichen Gestalt produziert (das Apriori) und als Erinnerung reproduziert, wie diejenige, welche ihn umgestaltet und verarbeitet, die trennende, abstrahierende, verbindende, die ableitende und schliessende, vor allem aber auch alle Zweckthätigkeit, sowie die produktive Geistesthätigkeit. Wie das Bewusstsein, so ist dem göttlichen Geiste auch das Selbstbewusstsein abzusprechen, welches ja nur das mit dem In-

halte des Selbst erfüllte Bewusstsein darstellt. Unlustempfindungen, d. h. Nichtbefriedigungen des Willens, kann es nur in der Welt der partiellen Willensrichtungen geben, so dass von diesen das absolute Subjekt nur in seiner Einschränkung zu individuellen Subjekten berührt wird. Der absolute Wille, als absoluter, d. h. sofern er den Gesammtinhalt der Idee sammt allen Konflikten der von ihr umspannten Bestandteile realisiert, bekommt stets seinen Willen, ist also auch nicht unbefriedigt, und nur weil die Tendenz zum Wollen unendlich, der jeweilige aktuelle Inhalt der Idee hingegen endlich ist, also ein unendlicher Überschuss eines unbefriedigten Strebens nach Wollen in Gott angenommen werden muss, giebt es dem entsprechend eine unendliche Unlustempfindung oder ausserweltliche Unseligkeit Gottes (vgl. oben S. 156 ff.). Eine Lustempfindung jedoch, die als solche ein reflektierendes Bewusstsein voraussetzt, wodurch der Kontrast der Willensbefriedigung mit der Nichtbefriedigung perzipiert wird (vgl. oben S. 277 ff.) ist bei dem Mangel jeder Reflexion in Gott, als Gott, unmöglich. „Gott trägt also zwar die Summe der innerweltlichen Unlust, jedoch ohne auf sie zu reflektieren, also ohne ein Bewusstsein von derselben zu haben ausser den Bewusstseinen, welche er als eingeschränkte Subjekte in den Individuen hat. Als Gott im Unterschied von der Welt, fühlt demnach Gott nur eine Art der Unlust, nämlich unendliche ausserweltliche Unseligkeit, gar keine Art der Lust und keinerlei bewusste Vorstellungen und Begehrungen" (153). Nun giebt es kein Gefühl ohne die Grundlage bestimmter Lust- und Unlustempfindungen, bewusster Vorstellungen und sinnlicher Empfindungen. Folglich kann es in Gott auch keine bestimmten Gefühle, wie Wohlwollen, Barmherzigkeit, Liebe u. s. w. geben, da selbst die Willensgrundlage jener Gefühle auf Voraussetzungen beruht, welche in Gott wegfallen, nämlich auf dem persönlichen Wechselverkehr koordinierter, organisch-psychischer Individuen. Nach alledem kann auch von einer Persönlichkeit Gottes nicht die Rede sein, und es bedarf nicht erst des Hinweises darauf, dass Persönlichkeit und Absolutheit sich ausschliessende Begriffe sind, von denen nur einer, nicht beide zugleich dem Geiste zugeschrieben werden können.

Das Ergebnis des identitätsphilosophischen Beweises endlich, wonach Gott der einheitliche Grund des materiellen Daseins, wie

des Bewusstseins ist, bestätigt das Vorhergehende, da hiernach Gott weder selbst Materie, noch Bewusstsein sein kann, weil er im ersteren Falle das Bewusstsein, im letzteren das materielle Dasein nicht aus sich hervorzubringen vermöchte. „Wäre Gott bewusst, so müsste er, um die daseiende Welt schaffen zu können, erst sein Bewusstsein aufheben und als Unbewusstes in die Natur herabsteigen; diese Selbstentäusserung des Bewusstseins ist in einem absoluten reinen Geist ebenso undenkbar, wie der vom Theismus angenommene Fortbestand des göttlichen Selbstbewusstseins und Weltbewusstseins neben und trotz dem in der Natur zum Unbewusstsein heruntergekommenen Unbewusstsein. Gott muss vielmehr von vornherein unbewusster Geist sein, um der Grund der unbewussten Natur sein zu können, ebenso wie er unbewusster Geist sein muss, um der Grund des bewussten Geistes sein zu können" (156).

Der Theismus freilich, der von dem dogmatischen Vorurteile ausgeht, dass Gott und Mensch zwei wesensverschiedene bewusstgeistige Wesen seien, und damit an die Stelle einer realen Einheit von Gott und Mensch eine blosse Wechselwirkung beider setzt, ist eben deshalb genötigt, diese Wechselwirkung nach Analogie eines Verhältnisses zwischen zwei Menschen auszumalen. Er muss Gott die Eigenschaften des Gemütes und Geistes andichten, die ein solches Verhältnis erst ermöglichen, vor allem aber die selbstbewusste Persönlichkeit ihm zuschreiben, welche dem Menschen gestattet, ihn seinem Ich als Du gegenüberzustellen. Allein alle diese sozialen, politischen und familiären Beziehungen sind doch nur ein kläglicher Notbehelf, ein anthropopathisches Surrogat für die dogmatisch wegeskamotierte reale Einheit mit Gott, und diese kann weder durch die Liebe, als der Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott, noch durch die Hoffnung auf eine reale Einheit mit ihm im Jenseits ersetzt werden. Der Theismus verkennt die funktionelle Identität von Glaube und Gnade als Grundthatsache alles religiösen Lebens. Wer hingegen die letztere anerkennt, der muss schon aus diesem Grunde die Persönlichkeit Gottes leugnen. Denn die Einheit der göttlichen und menschlichen Funktion ist nur bei der Einheit des Bewusstseins zu wahren, also nicht wenn Gott und Mensch beide ein besonderes Bewusstsein haben, sondern nur wenn allein der Mensch

ein wirkliches Bewusstsein für sich als Individuum besitzt, Gott hingegen als solcher keines.

So postuliert auch das religiöse Bewusstsein von sich aus die Unbewusstheit und Unpersönlichkeit des göttlichen Geistes; denn nur ein unbewusster und unpersönlicher Geist kann sich mit einer unbewussten Funktion so in das menschliche Geistesleben einsenken, dass dieselbe als integrierender Bestandteil der menschlichen Persönlichkeit auftritt und bei ihrem Bewusstwerden einen integrierenden Bestandteil des menschlichen Bewusstseins bildet. Nur wenn Gott selbst unbewusst und unpersönlich ist, wird die Forderung des religiösen Bewusstseins ohne Widerspruch realisierbar, dass wir in Gott leben, weben und sind und dass er in uns ist, wie wir in ihm, weil er anderenfalls durch sein Bewusstsein von uns geschieden wäre und uns niemals in eine wahre reale Einheit mit sich aufnehmen könnte.

γ) Gott als das die Freiheit begründende Moment.

Soll der Mensch vom Übel und der Schuld erlöst werden, so genügt es nicht, dass Gott die relative Abhängigkeit von der Welt überwindet und eine absolute Abhängigkeit von ihm selbst an deren Stelle setzt. Erst wenn die absolute Abhängigkeit von Gott sich als Aktivität zu Gunsten der objektiven Zwecke bekundet, erweist sie sich als etwas von der relativen Weltabhängigkeit schlechthin Verschiedenes, d. h. als Freiheit; diese ist aber wirkliche Freiheit nur, wenn der Mensch nicht bloss frei ist von jeder relativen Abhängigkeit, sondern auch von jeder Heteronomie, und dies ist wiederum nur möglich, wenn die absolute Abhängigkeit sich in einer Funktion äussert, welche göttlich und menschlich zugleich ist. „Weil Gott das einzige freie, d. h. völlig unbedingte Wesen ist, darum ist der Mensch unfähig, zur Freiheit zu gelangen, solange er sich, d. h. sein Selbst, in seiner Verschiedenheit von Gott sucht und zu finden meint, darum findet er sich aber sofort im Besitz der Freiheit, sobald er sich in seiner realen Einheit mit Gott erkennt und sein wahres Selbst nicht mehr ausser Gott, sondern in Gott sieht. Die reale Einheit mit Gott bringt dem Menschen also einerseits die absolute Abhängigkeit von Gott, andererseits

aber die Freiheit, die einzig mögliche, den Mitgenuss der einzig existierenden, nämlich der Freiheit Gottes“ (165).

Um das die Freiheit begründende Moment sein zu können, muss Gott Zwecke setzen, welche über die egoistischen Zwecke der Menschen hinausgehen, und an deren Förderung der Mensch sich doch beteiligen kann. Es kommt also darauf an, dass Gott, als Träger der teleologischen Weltordnung, auch dem Menschen eine Stelle biete, wo seine Beteiligung zur Förderung derselben einsetzen könne. Dieser auf die Menschheit Bezug habende Teil der teleologischen Weltordnung ist die sittliche Weltordnung. Als objektive, stellt dieselbe eine gegebene Ordnung dar, welche sich in ihrer Totalität den subjektiv-egoistischen Velleitäten gegenüber siegreich behauptet und nach erfolgten Störungen wiederherstellt. Als absolute, ist sie die dem objektiven Weltlauf immanente Idee, welche die objektive sittliche Weltordnung aus unvollkommenen Anfängen zu immer vollendeteren Gestalten emporführt. An und für sich nicht Gesetz, sondern immanenter Zweck, nicht *νόμος*, sondern *τέλος*, wird dieselbe dadurch, dass der Mensch die objektive sittliche Weltordnung auf sich bezieht und in dieser den dem Weltlauf immanenten Zweck erkennt, zum autonomen sittlichen Gesetz und damit zur subjektiven sittlichen Weltordnung.

Aus dieser Dreiteilung von objektiver, subjektiver und absoluter sittlicher Weltordnung ergeben sich nun ebenfalls drei Beweise für das Dasein Gottes. Sie laufen sämmtlich darauf hinaus, dass Gott als Grund der äusseren und inneren religiös-sittlichen Erscheinungen postuliert wird, weil anderenfalls die Erlösung und Heiligung nicht möglich wäre. Der erste postuliert Gott als den der objektiven sittlichen Weltordnung immanenten absoluten Zweck, der zweite als den der subjektiven sittlichen Weltordnung oder dem Gewissen immanenten Heiligungsgeist oder Heiligungsgnade, der dritte als den in dem Entwickelungsgange des religiösen Menschheitsbewusstseins immanenten Offenbarungsgeist oder Offenbarungsgnade.

Der erste der drei genannten Beweise bestimmt Gott als die objektive Gerechtigkeit, der zweite als die subjektive Gerechtigkeit, Heiligkeit und Gnade, der dritte als die objektive Heiligkeit und Gnade. Als objektive

Gerechtigkeit, sorgt Gott dafür, dass die objektive sittliche Weltordnung sich behauptet und gegen Störungen wiederherstellt, wobei es nur darauf ankommt, dass das Gute, nicht aber der Gute gedeihe, das Böse, nicht der Böse scheitert. Als subjektive Gerechtigkeit, spricht Gott zu uns in der Stimme des Gewissens und verleiht er dem Sittengesetz die göttliche Sanktion, ohne welche die Allgemeinheit und unbedingte Verbindlichkeit desselben illusorisch wäre. Diese in Gott gegründete allgemeine Verbindlichkeit des sittlichen Gesetzes heisst seine Heiligkeit, und heilig heisst der Mensch, welcher sich dem sittlichen Gesetz als einem von Gott geheiligten gemäss verhält. Aber Gott stellt auch das gestörte religiöse Verhältnis wieder her und erweist sich darin zugleich als die Kraft zum Guten, die Energie der sittlichen Gesinnung, d. h. als Erlösungs- und Heiligungsgnade. Indem nun aber die Summe der subjektiven religiösen Prozesse in allen Menschen selbst wieder eine objektive Thatsache ist, welche der Geschichte der Menschheit angehört, und in welcher alle subjektiven Faktoren in einem inneren organischen Zusammenhange stehen, so ist Gott zugleich die objektive Gnade und Heiligkeit, und der Verwirklichungsprozess der göttlichen Gnade in der Geschichte der Menschheit, d. h. die sittliche Weltordnung, wird zur religiösen Heilsordnung, worin subjektive und objektive sittliche Weltordnung in Eins gefasst und beide als Manifestationsweisen der absoluten sittlichen Weltordnung erkannt werden. In dieser letzteren also erschöpft sich der Gott, mit dem die Menschheit als solche zu thun hat. Sie ist der der Menschheit immanente Gott und fällt daher für das religiöse Bewusstsein mit Gott selbst zusammen. Darum ist das religiöse Bewusstsein im Rechte, wenn es Gott selbst die Attribute der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade zuschreibt. Darum muss es aber auch auf der Unbewusstheit und Unpersönlichkeit Gottes bestehen; denn wäre er eine bewusstgeistige Persönlichkeit, so wäre er von der sittlichen Weltordnung verschieden und folglich nicht selbst die Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade, sondern nur der hinter diesen stehende und von ihnen verschiedene Grund derselben. (Vgl. über die Unpersönlichkeit Gottes: Phil. d. Unbew. II „Das Unbewusste und der Gott des Theismus“ 175—201, ferner ebd. 493—508; Phil. „Fragen der

Gegenwart" 131—136; „Lotzes Philosophie" 154—181; „Gesch. d. Metaphysik" Bd. II. 256—432.)

b) Die Metaphysik des religiösen Subjekts.

α) Die religiöse Anthropologie.

α') Der Mensch als erlösungsbedürftiger.

Das religiöse Leben besteht in dem stetigen Erlöstwerden, setzt also ein fortdauerndes Übel voraus, von welchem man stetig erlöst wird, und fordert demnach als Bedingung seiner selbst den Pessimismus. Das religiöse Bewusstsein schliesst nicht bloss den trivialen Optimismus des natürlichen Lebens aus, sondern auch einen eudämonologischen Optimismus, der zwar das bloss natürliche und geistige Leben, soweit es weder sittlich noch religiös ist, als überwiegend leidvoll preisgiebt, aber das Leben, sofern es zugleich sittlich und religiös oder eines von beiden ist, als überwiegend freudvoll hinstellt, weil ein solcher Optimismus das religiöse Leben in eudämonistischer Weise vergiftet und die Möglichkeit desselben aufhebt. Soll Religion möglich sein, so darf es aber auch keine andere Art der Befreiung vom Übel geben, als die religiöse Erlösung; das Übel darf also nicht etwa illusorisch sein, wie dieses nach der Ansicht des Buddhismus der Fall ist. Die Realität des Leides und damit die Realität des Menschen und der auf ihn einwirkenden Dinge und Individuen ist unerlässliches Postulat des religiösen Bewusstseins. Und da nun der Mensch auch in Bezug auf die Schuld erlösungsbedürftig ist, also auch das Schuldbewusstsein nicht illusorisch sein darf, so muss sowohl das Böse als die Verantwortlichkeit möglich sein.

Da entsteht die Frage, unter welchen metaphysischen Bedingungen das Böse und die Verantwortlichkeit möglich sind.

Böse ist jede der sittlichen Weltordnung, den objektiven Zwecken oder dem göttlichen Willen zuwiderlaufende Gesinnung oder Handlung. Eine solche ist ohne Beeinträchtigung der Absolutheit Gottes und der menschlichen Selbstaktivität nur möglich, wenn zwar das Individuum sich selbst determiniert, aber diese Selbstdetermination innerhalb des Bereiches des göttlichen Wissens und Willens fällt, d. h. wenn derjenige Wesenskern des Individuums, aus welchem heraus dasselbe sich determiniert, nicht

ausserhalb, sondern innerhalb des göttlichen Wesens liegt, ohne darum seine individuelle Realität einzubüssen, wie dieses der konkrete Monismus behauptet. Eine individuelle Willensbethätigung, welche zugleich ein Moment des absoluten Willens bildet, kann aber nur dadurch den Zwecken dieses Willens zuwiderlaufen, dass das Böse nur in gewisser Hinsicht dem Inhalte des göttlichen Willens widerstrebt, in anderer aber ihm gemäss ist: „Gott muss einerseits das, was als böse zu bezeichnen ist, nicht bloss zulassen, sondern positiv wollen, weil nur das Sein hat, was er will, — er muss aber andererseits es nicht wollen als etwas, das sein und bleiben soll, sondern als etwas, das überwunden werden soll, das sein Sein nur dazu hat, um negiert zu werden“ (186). Das Böse entsteht teils durch das Überschiessen einer gesetzmässig konstanten Energie, die an einer Stelle notwendig, an einer anderen schädlich ist, teils durch das naturgesetzmässige Beharrungsvermögen von Energien, die in einer vergangenen Weltlage zweckmässig waren, in einer veränderten aber unzweckmässig und dadurch zur Überwindung reif geworden sind. Der Kampf der Überwindung kann aber dem Menschen nicht erspart werden, wenn die Unverbrüchlichkeit der naturgesetzlichen Weltordnung, welche die feste Basis der sittlichen Weltordnung bildet, gewahrt bleiben soll: „es ist Gottes Wille, dass die zu negierenden Momente nicht durch gesetzdurchlöchernde Zurückziehung, d. h. durch Wunder, negiert werden, sondern dass sie auf gesetzmässigem Wege, innerhalb der Grenzen der Naturordnung, durch andere Momente überwunden werden sollen“ (187. Vgl. oben S. 429 ff.)

Wenn hiernach die Verantwortlichkeit im Widerspruche zu stehen scheint mit der Unentbehrlichkeit des Bösen für das religiöse Bewusstsein, welche Bedingungen sind erforderlich, um die Verantwortlichkeit des Individuums für seine böse Selbstbethätigung als möglich erscheinen zu lassen? Offenbar müssen böse Triebe im Menschen vorhanden sein, damit die Welt ihm Motive zum Bösen bieten kann. Wo bestimmte derartige Triebe stark hervortreten, oder wo das Gesammtverhältnis der bösen Triebe zu den guten ein ungünstiges ist, da muss man von einer ererbten Anlage zum Bösen sprechen; aber diese böse Erbanlage ist keineswegs mit einer Erbsünde zu verwechseln, weil zu dieser

letzteren eine persönliche Verschuldung gehört. Nun sind die natürlichen charakterologischen Triebe alle nur Besonderungen des Befriedigung suchenden Eigenwillens. Sofern aber dieser letztere sich selbst als bewusstes Prinzip ergreift, enthüllt er sich als das radikal Böse in der menschlichen Natur, indem er sich prinzipiell über jeden objektiven Zweck stellt und die sittliche Weltordnung gerade nur insoweit befördert, als dies zufällig mit seinen Zwecken übereinstimmt. Das radikal Böse ist jener zielbewusste eudämonistische Egoismus, wie er die gemeinsame Natur aller Menschen bildet, und die böse Erbanlage in ihrer erworbenen Modifikation ist die besondere böse Natur jedes einzelnen Menschen. Zu diesen normalen bösen Trieben kommen ferner die pathologisch degenerierten bösen Triebe, die habituellen Laster, verbrecherischen Monomanien u. s. w., und bilden mit der bösen Erbanlage und dem radikal Bösen zusammen das innere Böse. Es giebt aber auch ein äusseres Böses: die miasmatische Atmosphäre des Bösen, die den Menschen in den bösen Beispielen umfängt, und wovon er infolge seines Nachahmungstriebes beständig in Gefahr ist, angesteckt zu werden, vor allem aber das zu objektiven Sitten, Gewohnheiten und Einrichtungen verhärtete Böse, die Kollektivschuld, die nicht eine Schuld der lebenden Generation, sondern in der Hauptsache Erbschuld ist.

Mit alledem erscheint das Böse wie ein blindes Verhängnis, das unabwendbar auf dem Menschen lastet. Aber der Fatalismus hebt die Verantwortlichkeit und das persönliche Schuldgefühl ebenso auf, wie der Indeterminismus, der ausserdem auch noch die Absolutheit Gottes beeinträchtigt. Die Verantwortlichkeit verlangt als Voraussetzung, dass man auch anders hätte handeln können, nämlich falls man rechtzeitig den aktuellen Willen gehabt hätte, die zu dem Andershandeln erforderlichen motivierenden Vorstellungen ins Bewusstsein zu rufen, und dies wäre dann der Fall gewesen, wenn der hierzu erforderliche latente Wille den nötigen Grad von Aufmerksamkeit und Wachsamkeit angewendet hätte, um die Gelegenheiten zu seiner Bethätigung zu erspähen und zu benutzen. Freilich hätte man nur dann anders handeln können, wenn man damals in dem Zustande gewesen wäre, in dem man sich jetzt befindet, was thatsächlich unmöglich ist. Allein die Erfahrung, dass die in dem betreffenden Falle auf-

gewendete Spannung der Aufmerksamkeit nicht ausgereicht hat, sich vor einer seiner latenten Grundwillensrichtung widerstrebenden Entscheidung zu bewahren, wird zum Motiv, künftig besser auf der Hut zu sein, und die Erwägung, dass man diese Erfahrung auch schon aus früheren Fällen hätte schöpfen können, lässt es als eine schuldvolle Versäumnis erscheinen, dass man sich nicht schon früher mit Hilfe der gebotenen psychologischen Mittel zu einem solchen Zustande emporgearbeitet hat. „Der Mensch widerspricht sich selbst und seiner latenten Grundwillensrichtung, wenn er nicht alle Kräfte aufbietet, um seine Wachsamkeit so zu spannen, dass er nicht durch eine dieser Willensrichtung widersprechende Willensentscheidung überrumpelt wird; er macht sich mit Recht dafür verantwortlich, wenn er es versäumt, diese Spannung immer weiter und weiter zu treiben, sodass sie immer besser und zuverlässiger ihrem Zweck entspricht" (203). Ist nun jene für gewöhnlich latente Grundwillensrichtung sittlicher Art, d. h. auf die objektiven Zwecke der sittlichen Weltordnung gerichtet, so heisst sie „ethische Gesinnung"; erst damit ist die sittliche Verantwortlichkeit gegeben und der Mensch aus einem bloss natürlichen, der unter der Herrschaft des natürlichen Egoismus steht, zu einem sittlichen geworden. Nur der psychologische Determinismus also ermöglicht die Verantwortlichkeit und ist daher ein Postulat des religiösen Bewusstseins, und nur der sittlich verantwortliche Mensch ist das religiöse Subjekt, weil ohne sittliche Verantwortlichkeit das Böse kein Schuldgefühl und kein Bedürfnis nach Erlösung von der Schuld hervorrufen kann. (Vgl. „Eth. Stud." 27–33.)

β) Der Mensch als erlösungsfähiger.

Versteht man unter dem natürlichen Menschen den Menschen, wie er rein aus dem Prinzip des eudämonistischen Egoismus heraus seinen Willen determiniert, so ist ein solcher unfähig zur Selbstverleugnung und Unterordnung seiner subjektiven unter die objektiven Zwecke, d. h. er ist unfähig, eine ethische Gesinnung aus sich zu erzeugen und das Gute bloss um des Guten willen zu begehren. Hierzu muss man nicht bloss wissen, dass etwas das Gute sei, sondern man muss sich auch verantwortlich fühlen für das Böse, und dazu ist erforderlich, dass man

mindestens zweimal durch die eigene böse That hindurchgegangen ist: das erste Mal, um zur Erkenntnis des Bösen, das man ohne Verantwortlichkeit begangen hat, zu gelangen, das zweite Mal, um durch das Begehen einer dem sittlichen Gesetz widersprechenden Handlung das Schuldgefühl, das sich selbst erst auf das Gefühl der Verantwortlichkeit stützt, zu haben. So ist das Böse ein unentbehrlicher Durchgangspunkt zur Entfaltung des aktuellen sittlichen Willens, und die Menschen sind zum Bösen wie zum Guten nicht bloss prädisponiert, sondern auch prädeterminiert.

Wie kommt nun der natürliche Mensch zu einem sittlichen Willen? Aus der sittlichen Anlage kann derselbe nicht abgeleitet werden, denn die sittliche Anlage der lebenden Generation ist selbst nur der objektivierte Niederschlag der sittlichen und der die Sittlichkeit unbewusst vorbereitenden Willensakte aller vergangenen menschlichen und tierischen Generationen. Aber gerade diese unbewusste teleologische Vorbereitung des sittlichen Willens, wie sie sich in der Entwickelung der sozialen Instinkte bekundet, vermag auch die Entstehung des sittlichen Willens zu erklären. „Aus den unbewusst entwickelten sozialen Instinkten nämlich zieht die unbewusst-vernünftige Reflexion des Menschen ein unbewusst-vernünftiges Facit und präsentiert dieses dem Bewusstsein als moralisches Postulat, dem der Egoismus sich zu beugen hat; die unbewusst vernünftige Reflexion über die Postulate der moralischen Instinkte erhebt sich bei fortschreitender geistiger Entwickelung allmählich zum Bewusstsein ihrer selbst, und die Vernünftigkeit der moralischen Instinkte wird nun selbst zu ihrer Legitimation, beziehungsweise zum Prüfstein ihrer moralischen Stichhaltigkeit und Tragweite" (215). Diese Vernünftigkeit ist nun aber nicht subjektiv und individuell, sondern objektiv und universell: sie ist die ins Bewusstsein hineinscheinende objektive unbewusste Vernunft, die absolute sittliche Weltordnung, welche, wie im Dasein als objektive, so im Bewusstsein als subjektive sittliche Weltordnung zur Erscheinung kommt.

Die Identität des sittlichen Willens mit der dem Menschen immanenten absoluten sittlichen Weltordnung ist nun aber dasselbe, was wir früher vom Standpunkte des religiösen Bewusstseins aus als die Identität des praktischen Glaubens mit der

Heiligungsgnade erkannt haben, und folglich, da der Besitz eines sittlichen Willens die Bedingung ist der Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit des Menschen, so ist die letztere abhängig von der Einwohnung der Gnade im Menschen. Als vorbereitende Gnade bethätigt sich dieselbe in der Ausbildung der sozialen Instinkte in den Tieren. Als Erbgnade besteht sie in der ererbten psychophysischen Anlage zur Aufnahme der aktuellen Gnade, d. h. den Hilfsmechanismen, welche die Gnade sich geschaffen hat, um die Aktualität eines höheren Grades ihrer selbst im Menschen psychologisch zu ermöglichen. Aber erst als aktuelle Gnade auf der Basis der Erbgnade ist die Gnade identisch mit der ethischen Gesinnung des Menschen; so aber ist sie ein wesentliches konstituierendes Element des Menschen, ohne welches derselbe nicht sittliche Persönlichkeit, also nicht Mensch im höchsten Sinne sein könnte.

Da entsteht die Frage, wie eine unmittelbare Funktion Gottes zugleich konstituierendes Element der menschlichen Persönlichkeit sein kann, ohne deren individuelle Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung zu einem blossen Schein zu verflüchtigen. Die Antwort giebt auch hier wieder der konkrete Monismus: „Die göttliche Funktion der Gnade kann nur dann kein Fremdling in der den Menschen konstituierenden Funktionengruppe sein, wenn diese ganze Gruppe einerseits aus lauter göttlichen Funktionen besteht und andererseits eine so in sich geschlossene Gruppe, eine Partialidee von relativer Konstanz bildet, dass jede innerhalb dieser Gruppe fallende göttliche Funktion ein wesentliches Bestandstück, ein ideales Moment, ein gesetzmässiges Zubehör derselben bildet“ (221). Ist hiernach der Individualwille eine relativ konstante Gruppe von Partialfunktionen des absoluten Willens, so sind in derselben drei Sphären zu unterscheiden: die natürliche oder inhaltlich untergöttliche, die böse oder inhaltlich widergöttliche und die sittliche oder inhaltlich gottgemässe. Nur die dritte Sphäre enthält diejenigen Funktionen, welche im eminenten Sinne göttlich zu nennen sind, weil sie das Widergöttliche überwinden, das positiv Göttliche, weil sie das negativ Göttliche negieren, das relativ Übernatürliche im Menschen, weil sie ihn über den bloss egoistischen Horizont seiner Natürlichkeit emporheben. Nur in ihr manifestiert sich der göttliche

Geist als der den natürlichen Menschen heiligende Geist, als Geist der Heiligung und Heiligkeit, nämlich als immanentes Walten der absoluten sittlichen Weltordnung, zu welcher die natürliche Weltordnung erst den Sockel bildet. Nur jene Funktionen der dritten Sphäre repräsentieren somit die göttliche Gnade. Obschon also die Gnade zwar zum natürlichen Menschen als etwas von ihm Unverdientes hinzukommt, gehört sie doch zur Natur des Menschen im weiteren Sinne und bildet einen integrierenden Bestandteil der spezifisch menschlichen Beschaffenheit desselben.

Bezeichnet man nun den Menschen oder Gott, sofern er Träger der menschlichen Partialidee ist, als „eingeschränktes Subjekt" im Gegensatze zum absoluten Subjekt, d. h. zu Gott, als Träger der absoluten Idee, so ist damit sowohl die Wesensidentität, wie der Unterschied zwischen Gott und Mensch ausgedrückt, welche beide vom religiösen Bewusstsein gleichsehr gefordert werden. „Wie der Unterschied die Voraussetzung der Erlösungsbedürftigkeit ist, so ist die Einheit die Voraussetzung der Erlösungsfähigkeit; ohne Unterschied ist alle individuelle Erlösung überflüssig, ohne Einheit ist sie unmöglich" (228). Indessen ist die letztere oder das Bewusstsein derselben an und für sich noch keineswegs ausreichend zur Erlösung oder gar die Erlösung selbst, wie Hegel annimmt, sondern erst dann entfaltet dies Bewusstsein seine erlösende Kraft, wenn der Mensch aus demselben die Konseqenz zieht, dass ein sich seiner Wesenseinheit mit Gott bewusst gewordenes Individuum sich nicht mehr bloss mit der formellen Wesenseinheit begnügen, sondern diese Erkenntnis darin bethätigen müsse, dass es die im eminenten Sinne positiven göttlichen Ziele zu Zielen seines bewussten Willens setzt, also nicht mehr bloss essentiell oder ontologisch, sondern auch teleologisch mit Gott eins wird. Gelangt diese mit der Gnade identische ethische Gesinnung zum Durchbruch, so ist der Mensch erlöst; aber wenn er erwartet, durch die so gewonnene Einheit mit Gott auch die Seligkeit des letzteren mitgeniessen zu können, so ist dies ein Postulat der Selbstsucht, nicht des religiösen Bewusstseins. Mit dieser Einsicht hört auch jedes positive Interesse des religiösen Bewusstseins an der Frage nach der persönlichen Fortdauer des Menschen auf. Das religiöse Bewusstsein kann

durch die Vorstellung eines Jenseits nichts gewinnen, wohl aber verlieren, nämlich die Konzentration auf das Diesseits, als den empirisch gegebenen Schauplatz des religiösen Lebens. Wenn daher die Nichtunsterblichkeit auch gerade kein unentbehrliches Postulat des religiösen Bewusstseins ist, so ist sie doch ein berechtigter Wunsch desselben. Es wird also, solange ein Beweis für die Unsterblichkeit nicht existiert, dem begnadeten Menschen gestattet sein, in dem natürlichen Tode, welchen der natürliche Mensch als das Ende seines individuellen Daseins fürchtet, die gnädige Fürsorge Gottes zu sehen, welche dem durch redliche Arbeit Ermüdeten den wohlverdienten Schlummer bringt und der idealen Erlösung vom Übel die reale hinzufügt. (Vgl. hierzu: „Unterhalb und oberhalb von gut und böse“ in den „Eth. Studien“ 1—33.)

β) Die religiöse Kosmologie.

α') Die Welt in ihrer absoluten Abhängigkeit von Gott.

Wenn die Welt in einer absoluten Abhängigkeit von Gott stehen muss, damit die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott zugleich eine Aufhebung seiner relativen Abhängigkeit von der Welt einschliessen könne, so fragt es sich, wie die Welt gedacht werden müsse, um einerseits in dem Verhältnis einer absoluten Abhängigkeit von Gott zu stehen, und andererseits doch etwas Reales und Wirkungsfähiges zu sein, zu welchem der Mensch in dem Verhältnis einer relativen Abhängigkeit steht. Diese Frage beantwortet die religiöse Kosmologie.

Nach theistischer Ansicht hat Gott die Welt als eine an und für sich seiende, als eine echte Substanz von funktioneller Selbständigkeit geschaffen, die nicht Gottes Substanz ist, und zu welcher sich Gott daher auch nur durch Wundereingriffe in unmittelbare Beziehung setzen kann. Das Wunder ist sonach auf theistischem Standpunkte für das religiöse Bewusstsein schlechthin unentbehrlich, weil nur in ihm Gott als ein lebendiger, unmittelbar thätiger und aktuell absoluter sich manifestiert, sodass mit der Leugnung desselben der Theismus zum Deismus herabsänke. Eben darin liegt aber auch der Beweis der jeweiligen aktuellen Nichtabsolutheit Gottes, insoweit als die naturgesetzmässige Welt-

ordnung Bestand hat, und folglich ist auch die Erlösung des Menschen von der Weltabhängigkeit durch die absolute Abhängigkeit von Gott im Wege der gesetzmässigen Weltordnung ausgeschlossen und bleibt eine solche nur durch Wunder möglich. Demgegenüber lässt der abstrakte Monismus zwar die Absolutheit Gottes unangetastet, vernichtet aber dafür die Wirklichkeit der Welt, welche das religiöse Bewusstsein nicht weniger entschieden als jene fordert, weil sonst die relative Abhängigkeit des Menschen von der Welt blosser Schein, also die Erlösungsbedürftigkeit nicht vorhanden wäre. Nun besteht die Realität des Universums in der Realität der Konflikte unter seinen Gliedern und die Realität des Individuums in der Realität der Konflikte, welche es mit anderen Individuen hat, und welche die es konstituierenden Glieder niederer Ordnung haben. Diese Realität der Konflikte zwischen den Funktionen und Funktionengruppen fordert aber durchaus keine besondere Substanzialität der Individuen, abgesehen von der absoluten Substanz. Darum ist auch hier der konkrete Monismus der einzige Standpunkt, welcher beiden Forderungen des religiösen Bewusstseins Genüge leistet und die Wirklichkeit der Welt mit ihrer Nichtigkeit gegen Gott und der ungetrübten Absolutheit Gottes vereinigt.

Das Gleiche ergiebt sich bei der Betrachtung des Verhältnisses der Welt zur Zeit. Der Theismus betrachtet mit Recht die göttliche Funktion und damit die Zeit als etwas Reales, weil sonst die zeitlichen Prozesse der Erlösung und Heiligung Illusionen waren, proklamiert aber damit die Unendlichkeit der realen Zeit und gerät in Widerspruch mit den Forderungen des religiösen Bewusstseins, welche auf einen endlichen (weil zweckvollen) und doch realen Weltprozess abzielen, aber einen unendlich langen realen Zeitverlauf vor der Schöpfung ausschliessen. Der abstrakte Monismus leugnet die Realität der Zeit und gerät damit in den absoluten Indifferentismus, der jede Möglichkeit der Religion aufhebt. Der konkrete Monismus lässt die Zeit nur in und mit dem Weltprozess gegeben sein, d. h. erst durch die Aktualität Gottes gesetzt werden, behauptet aber, dass es jenseits des Weltprozesses ebensowenig Zeit, als göttliche Aktualität giebt, sondern nur das ewige, mit sich identische Wesen Gottes. Nach dieser Ansicht taucht die Zeitlichkeit wie eine Blase aus

dem Ozean der Ewigkeit auf und versinkt wie eine Blase in demselben wieder. „Die Infusorien, die auf dieser Blase wohnen, leben und sterben, haben sich nicht darum zu bekümmern, ob das Absolute öfter oder nur einmal solche Blasen treibt, sie sind ausschliesslich auf diese eine ganz reale Blase als den Schauplatz ihrer Lebensthätigkeit angewiesen, innerhalb dessen ihr Gesichtskreis schon beschränkt genug ist. Was Gott thun oder nicht thun mag, nachdem er diese Welt in sich zurückgenommen, können wir getrost Gott überlassen; es kann auf unser Verhalten zu dieser Welt und den in ihr realisierten und zu realisierenden Zwecken jedenfalls keinen Einfluss haben“ (245 f.).

Der abstrakte Monismus leugnet zugleich mit der Substanzialität der Welt die Wirklichkeit derselben. Der Theismus fordert ebenso die Schöpfung aus Nichts, wie die Zeitlichkeit des Schöpfungsaktes. Die Annahme einer „ewigen“ Schöpfung beseitigt den Begriff der Schöpfung und setzt an seine Stelle denjenigen der Erhaltung. Bezieht sich die Erhaltung auf die Subsistenz, so ist sie stetige Schöpfung, womit die geschaffene Substanz negiert und die Welt für eine blosse Existenzform der göttlichen Substanz erklärt wird. Bezieht sie sich auf die Existenzform der Welt, so hebt sie die Allweisheit Gottes auf und ist deshalb dem religiösen Bewusstsein unannehmbar. „Nur dann, wenn die Welt für sich substanzlos und blosse Existenzform oder objektive Erscheinung der göttlichen Substanz ist, nur dann ist die stetige Schöpferthätigkeit Gottes eine solche, welche nicht bloss das Dass der Welt, sondern auch zugleich ihr Was bestimmt, also die naturgesetzliche Beschaffenheit der Existenz ebenso, wie ihre Fortdauer selbst verbürgt“ (250). Alsdann fällt die Erhaltung mit der sogenannten Regierung der Welt zusammen; diese selbst aber ist nichts Anderes als die stetige logische Determination des Erscheinungsinhalts oder die dem Weltprozess immanente teleologische Weltordnung. Was der Theismus die stetige Einheit von schöpferischer und regierender Thätigkeit nennt, das erweist sich also, genauer besehen, als die stetige Einheit von Wille und Idee in der göttlichen Funktion, kraft welcher aller aktuelle Inhalt der göttlichen Idee eo ipso von der Allmacht des Willens realisiert wird und alles vom Willen Realisierte inhaltlich von der Allweisheit der logischen

Idee determiniert ist. Hiernach ist das göttliche Wesen der Welt, als seiner objektiven Erscheinung, immanent, aber eben nur sein Wesen, nicht sein Wirken, denn dieses ist die Welt selbst. Das Wesen Gottes ist aber auch nicht in dem Sinne der Welt immanent, dass es in ihr als Erscheinung aufginge oder sich erschöpfte, sondern es bleibt in seiner unendlichen Potenzialität und potenziellen Unendlichkeit der endlichen Erscheinungswelt ewig transcendent, obzwar das Wesen, als Produzent und Träger der Aktualität, ihr ohne Rest immanent ist.

β) Die Welt in ihrer Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit.

Indem nun die Welt in solcher Weise von Gott abhängig ist, so ist sie nicht bloss erlösungsbedürftig, sondern auch erlösungsfähig. Und zwar ist sie dasjenige, was von nichts Anderem als von sich selbst erlöst werden will und soll. Wie der Einzelne die Welt zwar idealiter durch sein religiöses Verhältnis, aber realiter erst durch seinen Untergang als lebendes Individuum überwindet und dadurch erlöst wird, so kann auch die Universalerlösung nur mit der Weltvernichtung zusammenfallen. Dieselbe Tragik des Lebens, die sich darin offenbart, dass der definitive Triumph der Idee, soweit sie sich in einem Einzelnen zur Darstellung bringt, immer nur im Untergang ihres Trägers sich vollzieht, dieselbe Tragik offenbart sich beim Universum, dem Individuum höchster Ordnung, darin, dass der Makrokosmus nicht zwecklos fortleben kann, nachdem seine Entwickelung zum Ziele gelangt ist. Die Universalerlösung aber kann nur als Zurücknahme der räumlich-zeitlichen Erscheinung in das ewige Wesen gedacht werden, womit der jetzige Unterschied des Wesens und der Erscheinung aufhört und Gott wieder alles in allem wird. Insofern nun die Welt nichts ist als die Erscheinung Gottes, so ist auch die Erlösung der Welt von sich zugleich Erlösung Gottes von seiner Immanenz, infolge deren er, als das in allen eingeschränkten Subjekten identische absolute Subjekt, das Leid der Welt trägt. Folglich ist die Universalerlösung ebenso sehr Ziel Gottes als Ziel der Welt, die vollkommene Versöhnung zwischen beiden, zugleich die absolute Tragik und der absolute Triumph der ihren Endzweck ohne Rest verwirklichenden Idee. „Für das religiöse Bewusstsein ist

der Weltprozess eine einzige grosse Tragödie, in der ein Schauspieler alle Rollen spielt, Helden und Bösewichter, Statisten und Chor, aber so, dass er in jeder Rolle die dargestellten Leiden wirklich durchlebt und fühlt; nachdem der Schauspieler in jeder einzelnen Rolle sein tragisches Ende gefunden, schliesst endlich das ganze Stück als Tragödie, und er begiebt sich, erlöst von den Leiden des Spiels, zur Ruhe“ (257 f.).

Als erlösungsbedürftige muss die Welt, solange sie besteht, vom Übel sein, d. h. ihr eudämonistischer Wert muss negativ sein; als erlösungsfähige muss sie gut zur Erfüllung ihres Zweckes sein oder einen positiven teologischen Wert besitzen. Das religiöse Bewusstsein postuliert also ebenso sehr den eudämonologischen Malismus (Pessimismus), wie den teleologischen Bonismus (Optimismus). Der Theismus hingegen statuiert einen eudämonologischen Pessimismus nur für die Welt in ihrer gegenwärtigen Phase und sieht sich damit vor die Aufgabe gestellt, den persönlichen, selbstbewussten Schöpfer wegen seiner Schöpfung zu rechtfertigen. Diese Aufgabe der Theodicee ist in sich widerspruchsvoll und darum unlösbar. Denn „nicht darum handelt es sich bei der Theodicee, nachzuweisen, warum das Übel überhaupt unvermeidlich in der Welt ist, sondern darum, warum eine Welt mit überwiegendem Übel, also eine Welt, die im Ganzen vom Übel ist, geschaffen werden musste; nicht darum, nachzuweisen, warum, wenn eine Welt geschaffen werden musste, eine überwiegend üble Welt herauskommen musste, sondern darum, weshalb der allwissende und allgütige Schöpfer nicht eine Schöpfung unterliess, von der er wissen musste, dass sie, sei es durch innere Notwendigkeit des weltlichen Daseins überhaupt, sei es durch einen geschöpflichen Missbrauch der verliehenen Freiheit übel ausfallen oder übel werden musste“ (260). „Im abstrakten wie im konkreten Monismus ist es letzten Endes Gott selbst, der, als absolutes Subjekt, in den eingeschränkten Subjekten das Weltleid trägt, wobei er sich dann auf den Satz berufen kann: volenti non fit iniuria; aber im Theismus erscheint er hart und lieblos genug, das Weltleid von sich abzuwälzen auf unschuldige ad hoc geschaffene Substanzen, und dies gerade ist es, was den Monotheismus zum Monosatanismus umprägt“ (262).

Ergiebt sich auch hieraus, dass Gott unmöglich ein selbst-

bewusstes und persönliches Wesen sein kann, so fragt es sich, wie die leidvolle Welterscheinung Gottes zu erklären, und warum Gott nicht kraft seiner Allmacht das leidvolle Dasein der Welt auf einmal aufhebt. Nun besagt die göttliche Allmacht nur, dass Gott alles machen kann, was er will, oder alles verwirklichen kann, was er denkt; aber sie besagt nicht, dass Gott auch unmittelbar machen könne, dass er nicht wolle. „Wenn Gott einmal wollte, so konnte er nicht unmittelbar machen, dass er nicht wollte; das Anheben seines Wollens setzte in ihm einen Zustand, den er nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung des Weltprozesses rückgängig machen konnte. Alles steht unmittelbar in Gottes Macht — nur nicht seine Macht selbst; alles hängt von seinem Willen ab, nur nicht ohne Weiteres sein Wille selbst" (264). Hiernach haben wir den Willen oder die Allmacht als dasjenige Attribut Gottes anzusehen, von welchem der Anstoss zur Vertauschung der ewigen Ruhe mit der zeitlichen Thätigkeit ausging, ohne dass die Weisheit der logischen Idee bei diesem Übergange aus der Potenz des Willens in den Aktus beteiligt war. Dieser Übergang musste aber auch schon in demselben Momente, wo er vor sich ging, für die Allweisheit der logischen Idee zum Anlass ihrer Entfaltung werden, und diese Entfaltung konnte sich nur auf die absolute Erlösung, und, bei Ausschluss ihrer u n m i t t e l b a r e n Verwirklichung, auf ihre m i t t e l b a r e Herbeiführung richten. Dass aber hierbei gerade eine „Welt" herauskam, dazu konnte der leere Willensdrang die Weisheit nur dann veranlassen, wenn er ein grösseres Übel als dasjenige war, was durch die Weltproduktion gesetzt wurde. Gott kommt also erst durch seinen Zustand als transcendenter dazu, immanenter Gott zu werden, ist als transcendenter in noch höherem Grade erlösungsbedürftig, wie als immanenter, und nimmt das immanente Weltleid nur deshalb auf sich, um durch die Universalerlösung sich nicht bloss von der immanenten, sondern auch von der transcendenten Unseligkeit zu befreien. „So ist die Welterlösung Mittel zur Gotteserlösung und das Weltleid Mittel zur Welterlösung; die Welterscheinung des göttlichen Wesens aber ist die teleologische Steigerung der transcendenten Unseligkeit um den Betrag der immanenten für die endliche Dauer des Weltprozesses um dadurch einer un-

endlichen Dauer der transcendenten Unseligkeit vorzubeugen" (266).

Hierdurch erhält nun die absolute Tragik des religiösen Bewusstseins ihre letzte Vertiefung, und die Endlichkeit des Weltschmerzes erhebt sich zur Unendlichkeit des Gottesschmerzes. „Das religiöse Bewusstsein aber nimmt mit seinem individuellen Mitgefühl an diesem unendlichen Gottesschmerz teil, vor dem aller endliche Schmerz in das Nichts relativer Bedeutungslosigkeit versinkt, und der Mensch, der sich mit diesem Träger der absoluten Tragik wesenseins weiss, streift in dem Mitgefühl mit dem unendlichen Gottesschmerz die letzten Schlacken egoistischer Feigheit und Trägheit ab und giebt sich mit seinem ganzen Wollen und Vermögen dem teleologischen Erlösungsprozess hin" (ebd.). (Vgl. hierzu: „Der Pessimismus und der Gottesbegriff" in „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus S. 310—326.)

3. Religionsethik.

Die Religionsethik hat es mit dem Heilsprozess zu thun, und zwar sowohl als subjektivem, wie als objektivem. Der Heilsprozess überhaupt aber ist der Prozess, durch welchen das Heil verwirklicht wird, das jedoch nicht etwa als positive Glückseligkeit, sondern nur als der Zustand des normalen Seins gegenüber einem abnormen, als Prozess der restitutio in integrum zu verstehen ist; dieser Prozess ist in negativer Hinsicht Heilung in positiver Heiligung.

a) Der religiöse Heilsprozess.

α) Die Erweckung der Gnade.

Das religiöse Heilsprinzip ist die Gnade. Sie ist unverdient vom Menschen als natürlichem empfangen, und nur insofern kann der Mensch sich ein Verdienst an derselben zuschreiben, als er durch unablässiges Ringen und unermüdlichen Fleiss den vorgefundenen ererbten und geschenkten Besitz an Gnade vermehrt und sich seiner Begnadigung würdig gemacht hat. Da nun die Gnade mit dem Glauben identisch ist, so ist es gleichgültig, ob man sagt, dass allein durch die Gnade oder allein durch den

Glauben das religiöse Heil komme. Aus demselben Grunde ist aber auch das „allein durch den Glauben" überall unwahr, wo dem Glauben ein anderer Inhalt zugeschrieben wird als der Funktion der Gnade, insbesondere wo angebliche oder wirkliche historische Thatsachen diesen Inhalt bilden. Denn gerade nur so weit reicht der religiöse Wert jeder bestimmten Religion, als sie durch ihren Glaubensinhalt die Sehnsucht nach dem einzig wahren Heilsprinzip, der immanenten Gnade, zu wecken, bezw. zu befriedigen versteht. Der Entwickelungsgang des religiösen Bewusstseins kann daher auch nur der sein, dass aus allen Sinnbildern und vorstellungsmässigen Verhüllungen mehr und mehr die Idee der Gnade als der ihnen zu Grunde liegende religiöse Wahrheitskern herausgeschält und die Gnade als das allein wirksame Heilsprinzip erkannt und von allen begleitenden Nebenvorstellungen gereinigt wird.

Die Erweckung der Gnade eines Menschen ist nun abhängig einerseits objektiv und phylogenetisch von der in seinem Volke zu seiner Zeit herrschenden Entwickelungsstufe des religiösen Bewusstseins und seinen ihm persönlich nahe tretenden religiösen Vorbildern, andererseits subjektiv und ontogenetisch durch den Verlauf seines individuellen Entwickelungsganges. Beide Bedingungen zusammen konstituieren den Begriff der religiösen Erziehung; und wie überhaupt die Ontogenese eine abgekürzte und modifizierte Rekapitulation der Phylogenese darstellt, so bildet auch die persönliche Erziehung des Einzelnen eine Wiederholung der Hauptstufen, in denen das religiös-sittliche Bewusstsein der Menschheit sich entwickelt hat, d. h. sie geht von den Stufen des Eudämonismus, wo der Mensch durch die Aussicht auf Lohn und Strafe bestimmt wird, durch die Stufe der Heteronomie, wo er sich dem reifen und mündigen sittlichen Willen des Erziehers beugt, zu derjenigen der Autonomie über, auf welcher er die Übereinstimmung der äusseren Gebote mit den Forderungen seines eigenen Gewissens anerkennt. Wo eine solche persönliche Erziehung vorhanden ist, da ist es überflüssig, ja schädlich, neben der Rekapitulation der Phylogenese durch die Person des Erziehers noch eine zweite im Religionsunterricht einherlaufen zu lassen, indem man dem kleineren Kinde Gott als lohnende und strafende Macht, dem mittleren als gebietende

Autorität, dem reiferen als metaphysischen Grund der sittlichen Autonomie erklärt. Wenn mit wachsender Reife des religiösen Menschheitsbewusstseins auch ein höherer Grad von Geistesreife des Einzelnen erforderlich ist, um sich die herrschende religiöse Weltanschauung anzueignen, so folgt daraus vielmehr dass mit wachsendem Fortschritt der Religion der Religionsunterricht der Jugend immer später beginnen muss, dann aber auch gleich mit der letzterreichten Entwickelungsstufe beginnen darf und soll. Liefert doch die Belehrung über eine religiöse Weltanschauung überhaupt nichts weiter als ein totes Wissen, das erst dann religiös lebendig wird, wenn es zum Motiv für die Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses, d. h. zur subjektiven Offenbarung, wird. Dazu sind die überlieferten religiösen Vorstellungen zwar um so besser geeignet, je mehr sie sich dem konkreten Monismus nähern, absolut unbrauchbar sind dagegen keine, und ebenso, wie diese äussere, ist auch überall in höherem oder geringerem Grade die innere Bedingung zur Erweckung der Gnade, die Erbgnade, vorhanden, welche als psychologische Bedingung für die Aktualisierung der Gnade wirkt, sodass jeder Mensch, sofern er Mensch ist und unter Menschen lebt, auch berufen und erwählt ist zur Gnade. Kommen nun zu den genannten Bedingungen noch bestimmte Gelegenheitsanlässe hinzu, Erlebnisse, welche das Erlösungsbedürfnis wach rufen, schwere Übel und vor allem das Gefühl der Schuld, dann ist damit der Anlass zum Beginne des subjektiven Heilsprozesses gegeben, und dieser Moment der Erweckung der Gnade, welcher plötzlich, gleichsam wie eine blitzartige Intuition über den Menschen kommt, ist die Erleuchtung.

β) Die Entfaltung der Gnade.

Der psychologische Ausgangspunkt für die Entfaltung der Gnade ist das Bewusstsein der Schuld, während das Übel für sich allein nicht im stande ist, ein wahrhaftes religiöses Verhältnis einzuleiten, sondern hauptsächlich dazu dient, die Erkenntnis der Schuld zu befördern und zu verschärfen. Das erste psychologische Moment des Schuldbewusstseins ist das intellektuelle der Erkenntnis der Schuld. Dieselbe schliesst die Erkenntnis ein, dass man ein solcher war, die Schuld auf sich zu

laden, d. h. dass man einerseits eine prinzipiell böse Natur in sich hat, die zum Bösen drängte, und dass man andererseits ein so unachtsamer und lässiger Mensch ist, die böse Natur gewähren zu lassen. Der Wunsch, anders gehandelt zu haben, setzt die Nichtbefriedigung eines Willens voraus und tritt daher als Gefühl der Unlust ins Bewusstsein, und dieses ist das Schuldgefühl. In seiner Reinheit ist das letztere das Gefühl von dem Widerspruche sowohl der einzelnen That als auch der ihr zu Grunde liegenden Willensbeschaffenheit mit dem autonomen Gesetz des Gewissens, der subjektiven sittlichen Weltordnung, oder zwischen dem menschlichen Eigenwillen und dem positiv göttlichen Willen Gottes, ist es das Gefühl des Zerfallenseins des Menschen mit Gott. Dies Gefühl möglichst zu vertiefen, ist die Aufgabe der religiösen Erziehung des Einzelnen, wie das Ziel der religiösen Entwickelung der Menschheit. Ganz verkehrt dagegen ist es, dies Gefühl zu pflegen oder gar das Ausspinnen des Reueschmerzes als freiwillige Selbstkasteiung oder inneres Busswerk zu empfehlen, durch welches ein Verdienst vor Gott erworben wird. Vielmehr ist das Schuldgefühl nur dazu da, um im Gefühl der Versöhnung sobald als möglich überwunden zu werden; denn dasjenige psychologische Moment am Schuldbewusstsein, welches demselben seine praktische Bedeutung verleiht, liegt in der Willensreaktion, die auf die Erkenntnis und das Gefühl der Schuld folgt. Die Willensreaktion ist das Erwachen eines aktuellen Widerwillens gegen das Böse, welches den Zwiespalt des Bewusstseins herbeigeführt hat. Diese Abkehr des Willens vom egoistischen Prinzip ist dasjenige, was im konkreten Monismus an Stelle der Reue zu treten hat, sowie das Verlangen nach Mortifikation des selbstsüchtigen Eigenwillens dasjenige ist, was die Busse zu ersetzen bestimmt ist, ein Verlangen, das seinerseits das Schuldgefühl zur Gewissensangst steigert. In alledem ist selbst schon die negative Seite an der Umwandelung der Gesinnung gegeben. Der Mensch braucht sich nur darüber klar zu werden, dass die Energie seines Schuldbewusstseins in genauer Proportion zum Besitz der Gnade stehen muss, um sich zu vergewissern, dass er das ersehnte Heilsprinzip wirklich schon in sich trägt, dass er in der Durchmessung der Tiefen des Schuldbewusstseins sein Stehen in der Gnade thatsächlich

bereits bewährt hat. Das Aufgehen dieser Einsicht ist der Punkt, wo die bisher unbewusst wirksame Gnade als Gnade ins Bewusstsein tritt, und dies eben ist der Eintritt der Erleuchtung, welche als Offenbarung den ersten Akt des religiösen Verhältnisses bildet.

Mit dem Einsatz des Glaubens in diesem Sinne beginnt nun die positive Seite in der Umwandlung der Gesinnung. Jene Erneuerung der Gesinnung nämlich, wie sie durch die Abkehrung vom Egoismus hervorgebracht wird, ist zugleich eine Erneuerung des ganzen Menschen im Dienste eines neuen oder neu belebten Prinzips, das organische Wachsen und Werden eines neuen Menschen in und aus dem absterbenden alten, d. h. Regeneration. Beginnend mit dem intellektuellen Glauben, in welchem der Mensch sich des immanenten Heilsprinzips, d. h. der substantiellen und ideellen, ontologischen und teleologischen Einheit mit Gott, vergewissert, findet sie ihren Abschluss mit dem vollen Bewusstsein der realen, d. h. realisierten Einheit mit Gott. In diesem Bewusstsein weiss der Mensch sich thatsächlich ein anderer geworden, als er vor der That war, und spricht er sich vor dem inneren Forum seines Gewissens als erneuerten Menschen frei von der Schuld des alten Menschen. „So wird durch den Glauben die Schuld ausgelöscht und getilgt, und der Mensch, von seinem Schuldbewusstsein durch die mit dem Glauben identische Gnade erlöst, fühlt sich über den Zwiespalt des durch die Schuld mit Gott zerfallenen Bewusstseins hinweggehoben und mit Gott wieder versöhnt“ (294). Die praktisch wichtigste Seite in der wiederhergestellten teleologischen Einheit des Menschen mit Gott aber ist die Heiligung des Willens, die sich zunächst auf die mit Gott im Einklang befindliche Gesinnung, sodann aber auch auf die That erstreckt.

γ) Die Früchte der Gnade.

Es kommt nun darauf an, dass so Gewonnene vermittelst der Technik der sittlichen Selbstzucht zu befestigen. Dies ist der Prozess der Besserung, worin sich die Früchte der Gnade zunächst äussern. Die Besserung ist Selbstmodifikation des Charakters durch Übung und Gewöhnung. In negativer Hinsicht Abschwächung und Unterdrückung der Selbst-

sucht und der bösen Erbanlagen durch Entwöhnung von ihrer Bethätigung, ist sie in positiver Hinsicht Kräftigung, feinere Durchbildung und tiefere Eingravierung der guten Anlagen, die in ihrer Gesammtheit die Erbgnade darstellen. Ist die Heiligung eine konkrete Aktualisierung der Gnade auf Basis der Erbgnade, aber wo möglich über das in dieser verzeichnete Mass hinaus, so ist die Besserung die Befestigung und Steigerung der prädispositionellen Erbgnade auf Grund der ihr vorgefundenes Mass überschreitenden aktuellen Gnade. „Beide Seiten des Heilsprozesses sind gleich unentbehrlich zu einer fortschreitenden Entwickelung, denn nur auf Grund der Heiligung ist eine Besserung, und nur im gebesserten Menschen ist ein neuer Fortschritt in der Heiligungsgnade möglich" (301).

Wie die Besserung die subjektive Frucht der Gnade darstellt, so die Mitarbeit am objektiven Kulturprozess die objektive. Diese Mitarbeit ist ein selbstverständliches Produkt des Glaubens, ohne welches der letztere sich selbst widersprechen würde, und das Mass der sittlichen Bethätigung ist unter sonst gleichen Umständen, d. h. bei gleicher Beschaffenheit des natürlichen Menschen, der Energie des praktischen Glaubens proportional. Religiös wertvoll im subjektiven Sinne aber ist ein Werk nicht dadurch, dass es mit der sittlichen Weltordnung übereinstimmt, sondern dadurch, dass es aus einer religiös-sittlichen Gesinnung entspringt, dass es technisches Hilfsmittel ist für den Besserungsprozess und zugleich die Skala, an welcher der Mensch die Grösse seiner Fortschritte oder Rückschritte im Besserungsprozesse ablesen kann. Was so für den subjektiven Heilsprozess gilt, das gilt aber darum noch nicht auch für den objektiven. „Aus göttlichem Gesichtspunkt hat die Offenbarung und Erlösung nur als Vorbedingung zur Heiligung einen Wert, und die Heiligung wieder nur als Tauglichmachung der Menschen zu ihren objektiven Aufgaben; hier kommt also alles auf die reale Bethätigung an, welche den objektiven oder universellen Heilsprozess fördert, und die Gesinnung oder der Glauben behält nur einen mittelbaren Wert, insofern er die sicherste Bürgschaft für regelmässige Bethätigung am objektiven Heilsprozess gewährt" (304). Damit fällt auch die Notwendigkeit hinweg, besondere Pflichten gegen Gott anzunehmen. „Alle Pflichten gegen Gott erschöpfen sich

in der pflichtmässigen Mitarbeit am objektiven Heilsprozess, besondere inhaltlich auf Gott bezügliche Pflichten aber sind unmöglich, weil Gott gar kein Objekt neben anderen Objekten, sondern der allumfassende unpersönliche absolute Grund alles Daseienden ist.

b) Der objektive Heilsprozess.

Der objektive Heilsprozess ist der teleologische Weltprozess als der durch die Heiligung zur universellen Erlösung führende Prozess. Er ist zunächst und wesentlich ein unbewusst-teleologischer Prozess, indem die Gnade als Funktion immer unbewusst ist, aber er ist zugleich darauf angelegt, das Bewusstsein bis zu dem Grade zu steigern, dass der bewusste Wille mehr und mehr als der herrschende Faktor bei der menschlichen Bethätigung mitwirkt. Derjenige Teil des objektiven Heilsprozesses, welcher die Menschheit betrifft, ist die Geschichte. Sie ist als solche der Verwirklichungsprozess der sittlichen Weltordnung, der die wachsende Vervollkommnung aller menschlichen Geistesfähigkeiten einschliesst. Der geistige Extrakt der Geschichte, worin ihre positiven Ergebnisse sich spiegeln, ist die Kulturgeschichte, und die aus religiösem Gesichtspunkte behandelte Kulturgeschichte ist der geistige Extrakt des objektiven Heilsprozesses, bei welchem die Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewusstseins als solchen die leitenden Grundideen zur Orientierung in der Vielheit der selbständigen Einzelentwickelungen abgiebt. Abgesehen von einer eingehenden Berücksichtigung des wissenschaftlichen, ästhetischen und sittlichen Bewusstseins, hat die religiöse Kulturgeschichte vor allem die Entwickelung der objektiven sozial-ethischen Institutionen ins Auge zu fassen, welche die allmähliche Entfaltung der objektiven sittlichen Weltordnung darstellt, und worin Gesellschaft, Staat und Kirche die Hauptrollen spielen. Wenn die Religionsphilosophie es der Sozialethik überlassen muss, die wünschenswerte Organisation der Gesellschaft und des Staates für die Gegenwart näher zu erörtern und ihren voraussichtlichen Fortgang in der Zukunft zu betrachten, so muss sie doch in Bezug auf die Kirche der Frage näher treten, ob und welche Art von Kirche von einem religiösen Bewusstsein postuliert werde, das sich auf dem Standpunkte be-

findet, wie er durch die vorhergehenden Darlegungen gekennzeichnet ist.

Die Kirchen stellen in ihrer Gesammtheit diejenige Gruppe von sozial-ethischen Institutionen innerhalb der objektiven sittlichen Weltordnung dar, welche der Pflege und Förderung des religiösen Lebens der Menschheit zu dienen bestimmt sind; ihr Anspruch dagegen, das Gottesreich auf Erden zu repräsentieren, ist in jeder Beziehung unhaltbar. Jenes Ziel nun sucht die Kirche zu erreichen durch die Kirchenzucht, den gemeinsamen Kultus und dem „Dienst am Wort". Die Kirchenzucht ist nur da von Bedeutung, wo das religiöse Bewusstsein sich auf der Stufe der Heteronomie befindet, wird dagegen mit der Erhebung auf die Stufe der Autonomie von selbst hinfällig. Ihre Bestimmungen fallen teils unter den juridischen Begriff des Hausrechts der Gemeinde, teils fallen sie, wie die heteronome Volkspädagogik, bei fortgeschrittener Kultur dem Staate zu, der das Gleiche ebenso gut und besser leistet, als die Kirche. Der Kultus, sofern er ästhetischer Natur ist, birgt die Gefahr der Vermischung ästhetischer und religiöser Gefühle in sich und besitzt daher um so weniger Berechtigung, je kraftvoller die selbständige Pflege der religiösen Kunst sich bereits entfaltet hat; sofern er hingegen ein rein religiöser Kultus ist und sich in Gebet und Opfer äussert, ist er wegen seines eudämonistischen Gehaltes verwerflich. Das Opfer gehört in jeder seiner Gestalten primitiven Rechtsanschauungen an, die auf höheren Kulturstufen zum Teil geradezu in ihr Gegenteil umschlagen, und selbst in höheren Religionen ist alle Opfersymbolik ein stehen gebliebener Rest von Naturalismus, ein superstitiöser, weil begriffswidriger Anachronismus, dessen reale Bedeutung in adäquater Gestalt ergriffen werden muss. In einer echten Gnadenreligion darf ihm folglich erst recht kein Spielraum eingeräumt werden. Das Gebet ist in jeder seiner Formen teils überflüssig, teils verkehrt; es hat überdies mit seiner dialogischen Form nur auf theistischer Basis einen Sinn und ist hier nichts weiter als ein Notbehelf des religiösen Bewusstseins, um ihm für die mangelnde reale Einheit Ersatz zu leisten, ein Notbehelf, welcher dort von selbst hinwegfällt, wo, wie im konkreten Monismus, mit dem bewussten Besitz der realen Einheit jedes

Bedürfnis nach einer dieselbe ersetzenden Wechselbeziehung in dialogischer Form verschwindet. Vollends aber ist die Austeilung und der Empfang der sakramentalen Gnadenmittel (Beschneidung, Taufe, Abendmahl) durch ihren Widerspruch mit dem religiösen Prinzip superstitiös, sobald das religiöse Bewusstsein von der transcendenten zur immanenten Gnadenreligion fortschreitet. Diese Art von Kultus verstösst mit der Äusserlichkeit ihrer Handlungen, die doch zugleich Vermittelungen für den Fortschritt der Gnade im Menschen sein sollen, gegen die gesetzmässig psychologische Entwickelung der immanenten Gnade. „Sobald der Mensch mit dem Bewusstsein zum Sakrament schreitet, dass er durch dasselbe nichts hinzu empfängt und nicht um ein Haar reicher fortgehen wird, als er kommt, hört jede Möglichkeit auf, eine innere psychologische Vermittelung für die Wirksamkeit des äusseren sakramentalen Vorganges nachzuweisen“ (322).

Für die immanente Gnadenreligion ist die psychologische Vertiefung des religiösen Bewusstseins in sich selbst die allein wahre psychologische Vermittelung der Gnade oder das allein wahre Gnadenmittel. Erst hiermit ist der rein religiöse Kultus, der mit dem Fortschritte des religiösen Bewusstseins sich mehr und mehr verinnerlicht, auf der höchsten und letzten Stufe der vollkommenen Innerlichkeit angelangt. Die Kirche kann hier nicht mehr durch Darbietung sakramentaler Gnadenmittel, sondern nur noch durch den „Dienst am Wort“ fördernde Beihilfe gewähren. Die Predigt ist also hier der einzige Bestandteil des äusseren Kultus, deren kultische Bedeutung jedoch ausschliesslich auf ihrer erweckenden Kraft beruht, aber keineswegs ein an und für sich Gott wohlgefälliges Werk ist. „Es giebt nur Einen wirklichen Gottesdienst, den des realen Lebens als Mitarbeit am objektiven Heilsprozess, und aller Kultus hat gerade nur insoweit gottesdienstlichen Wert, als er sich als Mittel bewährt, um den Menschen zu dem realen Gottesdienst des praktischen Lebens tüchtig zu machen“ (324). Hieraus folgt, dass mit der Fortentwickelung des religiösen Bewusstseins zur immanenten Gnadenreligion des konkreten Monismus neben dem künstlerischen, wissenschaftlichen und praktischen

Leben des Geistes auch keine gesonderte Sphäre des religiösen Lebens mehr aufrecht erhalten werden kann, wie die Kirche dies unter dem Namen des kirchlichen Lebens beansprucht. Vielmehr schwindet auf dieser höchsten Stufe des religiösen Bewusstseins die Kirche selbst in Nichts zusammen, aber freilich nicht, ohne ihren Beruf, die Durchtränkung aller Lebenssphären mit religiösem Geist, erfüllt zu haben. —

Es ist das erste Mal in der Geschichte der Philosophie, dass in Hartmanns „Religion des Geistes" der Versuch, den gesammten wesentlichen Inhalt der Religion rein aus dem religiösen Bewusstsein zu entwickeln, bis in seine letzten Konsequenzen durchgeführt ist. Wenn schon Kant, Fichte, Hegel, Biedermann und Andere das Gleiche angestrebt haben, so haben sie doch das Problem nicht reinlich gelöst, sondern die Analyse des religiösen Bewusstseins nur zu einer Art Einleitung benutzt, aus der sie je eher je lieber zur Apologetik einer bestimmten geschichtlich gegebenen Religionsform zurückkehrten. Sie alle waren überzeugt, dass im Christentum die „absolute Religion" enthalten sei und sind damit letzten Endes in der Dogmatik stecken geblieben, ohne zur Religionsphilosophie im strengsten und eigentlichsten Sinne vorzudringen. Hartmann allein geht auch noch über das Christentum hinaus, er bricht vollständig mit der Verquickung des Historischen und Spekulativen, worin wir das Grundübel der christlichen Religion erkannten, und gelangt damit zum ersten Male zu einer Religionsphilosophie, welche die indische und die palästinensisch-europäische Religionsentwickelung mit gleichem Masse misst und die relative Wahrheit beider in sich aufhebt. Was die Philosophen seit dem 17. Jahrhundert angestrebt haben, das Ideal einer „natürlichen", d. h. von allen positiven Grundlagen unabhängigen, Religion, die als solche zugleich eine „Vernunftreligion" sein sollte, das ist hier geleistet, freilich in einem ganz anderen Sinne, als die englischen und französischen Deisten und die deutschen Rationalisten meinten. Was die germanische religionsphilosophische Spekulation von Anfang an erstrebt hat, tritt hier zu Tage. Alle religiösen und philosophischen Bestrebungen aus germanischem Geiste heraus (Scotus Erigena, Eckhart, Böhme, Hegel u. s. w.) zeigten ein fortwährendes Ringen mit den

durch das Christentum in die germanische Denkweise eingeführten semitischen Bestandteilen, gegen die sich das germanische Bewusstsein von Anfang an mit grösserer oder geringerer Entschiedenheit aufgelehnt hat; aber immer wieder hat die germanische „Treue" gegen den Heerführer im Streite, Christus, und die Anhänglichkeit an den Glauben der Väter den Sieg davon getragen und die reinliche Ausscheidung des fremden Blutstropfens verhindert. In Schopenhauer zuerst erwachte der germanische Geist zum völligen Bewusstsein seiner selbst und kündigte er dem bisherigen Anführer die Treue, weil er seine eigene innere Kraft und Existenz durch ihn bedroht und sich selbst stark genug fühlte, den Kampf mit den entgegenstehenden Mächten aufzunehmen, in Hartmann aber erhebt er sich zu einer Weltanschauung, welche nicht bloss die Grundgedanken der alten germanischen Mythologie wieder erneuert, sondern durch Anknüpfung an das Indertum die erhabensten Gedanken aus dem tiefsten Schachte der gemeinsamen arischen Denkweise selbst heraufholt. Darin beruht die eigentlichste welthistorische Bedeutung der „Religion des Geistes", was bisher noch von keinem Geschichtsschreiber der Religionsphilosophie erkannt und nach seiner ganzen Tragweite gewürdigt ist.[1]) —

Fassen wir zum Schluss die Grundgedanken des Bisherigen noch einmal kurz zusammen, so kann das nicht besser geschehen als durch die Wiedergabe des „konkret-monistischen Bekenntnisentwurfes," wie Hartmann selbst ihn für die „Religion des Geistes" aufgestellt hat:

„I. Gott als Gegenstand des religiösen Verhältnisses. Der all-eine, schrankenlose, allwissende und allweise Geist, erhaben über Raum, Zeit und Körperlichkeit, über Persönlichkeit, Bewusstsein und sittliche Beziehungen, ist das Bleibende in allem Wechsel, das Wissende in allem Wissen, das Wirkende in allem Wirken, das ewige, allein wahrhaft seiende, allem Dasein und Bewusstsein zu Grunde liegende, in seiner

---

[1]) Über den Unterschied germanischer und semitischer religiöser Denkweise vgl. Houston Stewart Chamberlain: „Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" (1899) insbes. 18 220 ff., 233 ff. 545 ff.

Wirksamkeit allgegenwärtige und allmächtige Urwesen, das sich in der Welt des äusserlichen Daseins und innerlichen Bewusstseins, als in seiner räumlich-zeitlichen Erscheinung, offenbart und in ihr den einzigen Schauplatz seiner Bethätigung hat.

II. Der Mensch als Träger des religiösen Verhältnisses und seine Erlösung von der Schuld. In der bewusst geistigen Persönlichkeit wird durch die Einwohnung Gottes im natürlichen Menschen die unbewusste Wesenseinheit beider zum Bewusstsein erhoben, der übersittliche unbewusste Zweck im Bewusstsein als sittliches Gesetz widergespiegelt und die Kraft verliehen zur selbstlosen thatkräftigen Hingabe des menschlichen Willens an die göttlichen Willensziele, d. h. zur Selbsterlösung des Menschen von der Schuld eines unmittelbaren Willensgegensatzes gegen Gott.

III. Die Gesammtheit der religiösen Verhältnisse oder die Heilsordnung und die Erlösung vom Übel. Die planvolle Weltordnung, als Einheit der natürlichen, sittlichen und übersittlichen, gipfelt in der geistigen Gemeinschaft der zum Bewusstsein der Wesenseinheit und zur unmittelbaren Willenseinheit mit Gott gelangten Personen und hat zum Endzweck die dereinstige Gesammterlösung vom Übel, d. h. die Wiederaufhebung des Gegensatzes von Wesen und Erscheinung in der leidfreien, friedvollen Einheit des Wesens oder die endliche Wiederbringung aller Dinge in Gott" (Eth. Stud. 240 f.).

(Vgl. zu dem Ganzen: „Zur Religionsphilosophie" in den „Phil. Fragen der Gegenwart" 121—139; „Philosophie und Christentum" ebd. 139—171; „Kritische Wanderungen" S. 219—222 [Hartmanns Stellung zu A. E. Biedermann].)

E. Ästhetik.

I. Die Vorstudien zur Ästhetik.

Wie mit religiösen, hat Hartmann sich auch mit ästhetischen Problemen frühzeitig beschäftigt. Bereits die „Philosophie des Unbewussten" enthält eine in prinzipieller Hinsicht bedeutsame Untersuchung über „Das Unbewusste im ästhetischen Urteil und in der künstlerischen Produktion" (I. 233—253).

Zwischen den beiden extremen Ansichten der Idealisten im Sinne Platons, welche das ästhetische Urteil aus dem Vergleich des schönen Gegenstandes mit einer sogenannten Idee (Ideal) ableiten und es demgemäss für ein apriorisch-synthetisches ansehen, und den Empiristen, welche den psychischen Entstehungsprozess des ästhetischen Urteils aus den gegebenen psychologischen und physiologischen Bedingungen desselben demonstrieren, nimmt Hartmann hier eine vermittelnde Stellung ein. Die Empiristen haben Recht, dass sich jedes ästhetische Urteil aus anderweitigen psychologischen und physiologischen Bedingungen begründen lassen muss, vermögen jedoch die subjektive Entstehung desselben im individuellen Bewusstsein nicht zu erklären. Die Idealisten haben ebenso Recht, dass dieser Prozess etwas jenseits des Bewusstseins vor dem bewussten ästhetischen Urteil Liegendes, mithin für dieses etwas Apriorisches sei, irren jedoch darin, wenn sie den Prozess in diesem Apriorischen durch ein ein für allemal fertiges Ideal vernichten, dessen gegebene Starrheit und Abstraktheit sich der unendlichen

Mannigfaltigkeit der einzelnen Fälle gegenüber als unzureichend erweist. Sobald der ästhetische Idealismus auf den Reichtum des gegebenen Mannigfaltigen näher eingeht, sieht er sich gezwungen, die Unhaltbarkeit des abstrakten Ideals zuzugestehen und einzuräumen, dass das Schöne nur in der allerkonkretesten Besonderung möglich, weil individuell anschaulich ist, dass also das konkrete Ideal nicht ein unbestimmtes Eines sondern eine unendliche Vielheit allerbestimmtester Typen sein muss. Der schöpferische Prozess im unbewussten Geiste aber, als dessen Resultat das konkrete Ideal ins Bewusstsein springt, trägt das Formalprinzip des ästhetischen Bildens in sich und braucht es nicht erst in einem unmöglichen absoluten Schönheitsideal zu suchen. So verstanden, ist der ästhetische Idealismus reif zu seiner Versöhnung und Verschmelzung mit dem ästhetischen Empirismus, „indem er anerkennt, dass er gerade durch sein richtiges Verständnis über den formalen Entstehungsprozess des konkreten Ideals als eines apriorisch unbewussten darauf hingewiesen ist, den ästhetischen Inhalt dieses unendlichen Reichtums konkreter Ideale a posteriori aus dem Bewusstsein empirisch zu entnehmen, an welchen alsdann erst Analyse, Reflexion und Spekulation anknüpft“ (235).

Hiernach verdankt die ästhetische Empfindung als solche ihre Entstehung einem Prozesse im Unbewussten und wird daher auch plötzlich als ein unerklärliches Faktum im Bewusstsein hervorgezaubert, das ästhetische Urteil dagegen, das sich auf die Empfindung stützt, ist ein empirisch begründetes. Wie mit der passiven Aufnahme, so ist es aber auch mit der aktiven Produktion des Schönen. Die Gebilde der Phantasie enthalten nichts, was nicht durch sinnliche Wahrnehmung kennen gelernt und im Gedächtnis aufbewahrt worden wäre. Aber während das gewöhnliche Talent durch verständige Auswahl und Kombination, geleitet durch sein ästhetisches Urteil, produziert, ist die Konzeption des Genies eine willenlos leidende Empfängnis, die nicht erzwungen werden kann, sondern ihm ganz unvermutet wie vom Himmel zufällt, d. h. aus dem Unbewussten auftaucht. Freilich muss auch das Genie in seinem Fache geübt und gebildet sein, einen reichen Vorrat einschlagender Bilder in seinem Gedächtnis, und zwar in einer Auswahl aufgespeichert

haben, die mit feinem Sinne vollzogen sein muss. Auch bleibt bei ihm der verständigen Arbeit ein grosses Feld übrig, wobei wieder sein unbewusst begründetes Schönheitsgefühl die Leitung übernehmen muss, und ist in allen Fällen der bewusste Wille zu derselben die unentbehrliche Bedingung der Konzeption. Auf der anderen Seite aber fehlt auch dem verständigen Arbeiten des Talents die befruchtende Konzeption niemals ganz, und bedarf überhaupt jede Kombination sinnlicher Vorstellungen, wenn sie nicht rein dem Zufall anheimgestellt wird, sondern zu einem bestimmten Ziele führen soll, der Hilfe des Unbewussten. So hat Schelling Recht, alle künstlerische Thätigkeit für ein beständiges Ineinander von unbewusster und bewusster Thätigkeit zu erklären, bei welcher jede Seite der anderen zum Zustandekommen eines Resultates gleich unentbehrlich ist.

Erinnern wir uns nun, dass auch in der Natur die Schönheit durch eine unbewusste Zweckthätigkeit zu stande gebracht wird, so beruht der Unterschied der künstlerischen Produktion des Menschen und der Natur letzten Endes nicht im Wesen und Ursprung der Konzeption der Ideen, sondern nur in der Art ihrer Verwirklichung. „In der Naturschönheit wird die Idee vor der Ausführung nirgends einem Bewusstsein präsentiert, sondern das Individuum, das Marmor und Bildhauer zugleich ist, verwirklicht die Idee völlig unbewusst; in der künstlerischen Produktion des Menschen dagegen wird die Instanz des Bewusstseins eingeschoben; die Idee verwirklicht sich nicht unmittelbar als Naturwesen, sondern als Hirnschwingungen, die dem Bewusstsein des Künstlers als Phantasiegebilde gegenübertreten, dessen Übertragung in äussere Realität von dem bewussten Willen des Künstlers abhängt“ (252).

Ist hiermit das Schöne als eine besondere Erscheinungsform des unbewusst Logischen aufgefasst, so muss der unbewusste Prozess, welcher der Empfindung sowohl wie der Erfindung des Schönen zu Grunde liegt, in jedem einzelnen Falle dieselben Glieder vereinigen, welche eine absolut richtige Ästhetik in diskursiver Reihenfolge als Begründung der Schönheit geben würde. Eine solche absolut richtige Ästhetik ist ein Ideal, dem die Wissenschaft sich nur sehr allmählich anzunähern vermag. „Aber die Geschichte der Ästhetik zeigt das Ziel dieser

Wissenschaft, die Herleitung aller und jeder Schönheit aus logischen Momenten (allerdings in Anwendung auf reale Data), zu unverkennbar an, als dass man sich durch die gegenwärtige Unvollkommenheit dieser Versuche von dem Glauben an dieses Endziel abwendig machen lassen sollte" (253). —

In seinen „Ästhetischen Studien" (Ges. Stud. u. Aufs.), hat nun Hartmann die hier aufgestellten Prinzipien zunächst näher zu begründen, zu bereichern und zu vertiefen gesucht und durch ihre Anwendung auf bestimmte Kunstwerke eine Art Erläuterung derselben gegeben. In dem Aufsatze „Zur Geschichte der Ästhetik" (1871), der Schaslers „Ästhetik als Philosophie des Schönen und der Kunst" zum Gegenstande hat, entscheidet sich Hartmann in dem Streite der formalistischen und inhaltlichen Ästhetik für die letztere. Wenn die formalistische Ästhetik behauptet, dass die Schönheit eines Gegenstandes bloss in dessen Form, nicht aber im Inhalt liege, so weist er darauf hin, dass der Inhalt (als das Erscheinende) das Prius der Form (als der Erscheinung) bilde und dass die Übereinstimmung beider, wie sie auch von der formalistischen Ästhetik verlangt wird, nur möglich sei, wenn die formalen Verhältnisse bedingt und bestimmt werden durch die inneren idealen Beziehungen des Inhalts, den sie zum Ausdruck bringen. „Alle schöne Form ist ideebestimmt; die formale Schönheit der Tonverhältnisse, wie die formale Schönheit mathematischer Figuren entspringt daraus, dass sie innere logische Verhältnisse des idealen Gehalts zur sinnlichen Darstellung bringen, sie sind nur scheinbar inhaltsleer, weil ihr Inhalt nicht als solcher zum Bewusstsein kommt, während sein Reichtum es ist, der das lauschende Ohr und der den sinnenden Blick fesselt, indem er sie in „unbewusster Arithmetik" (Leibniz) schwelgen lässt" (409). Die inhaltliche Ästhetik hat niemals die Bedeutung jener sogenannten rein-formalen Schönheit, bei welcher der ideale Gehalt unbewusst mit aufgenommen wird, verkannt, aber sie hat dieselbe in der Blütezeit der spekulativen Ästhetik unterschätzt und dadurch die formalistische Ästhetik als eine relativ berechtigte Reaktion hervorgerufen, deren Prinzipien jedoch in ihrer prononzierten Einseitigkeit durchaus unzulänglich sind, um das Wesen der Schönheit zu begreifen. —

Wichtiger als diese Abweisung des Formalismus ist in der Abhandlung über „Schillers Gedichte: „Das Ideal und das Leben“ und „Die Ideale“ (1873) die Anerkennung der grundlegenden Bedeutung des Begriffs des ästhetischen Scheins, wie Schiller ihn aufgestellt hat, und die Bekämpfung des platonischen abstrakten Idealismus zu Gunsten eines konkreten Idealismus, von denen jener die Ideenwelt als ein an und für sich existierendes, übersinnliches Reich reiner Formen auffasst, während dieser die Ideenwelt nur in unmittelbarer Einheit mit der Sinnenwelt gelten lässt und die letztere als die Versinnlichung der Ideenwelt betrachtet. Denn, wie Hartmann sagt: „Das Ideale kann nur im Realen sein, und es giebt nichts Reales, was ideeverlassen in der Welt stünde; es giebt keine Schönheit als in der Sinnenwelt, und es giebt nichts so Unscheinbares in dieser Sinnenwelt, dem nicht durch einen Schimmer von Schönheit eine gewisse ideale Verklärung zu teil würde“ (389 f.). Damit ist nicht bloss der sogenannte ästhetische Realismus, wie er heute eine so grosse Rolle spielt, sondern auch eine Auffassung ausgeschlossen, welche das Phantasiebild des Künstlers für idealer hält als das vollendete Kunstwerk, denn dieses ist konkreter und sinnlicher als jenes. —

Was Hartmann unter einem konkret-idealistischen Kunstwerk versteht, zeigt der Aufsatz über den „Ideengehalt in Goethes „Faust“ (1871), diesem Werke, das durch seinen fundamentalen Gedankengehalt von typischer Bedeutung sowohl für das Ringen der ganzen Menschheit, als auch speziell für das der deutschen Volksseele, eine treuer Spiegel deutscher Verirrungen und Geisteskämpfe und dadurch ein Führer zur tieferen Selbsterkenntnis eigenen Wesens für das deutsche Volk geworden ist“ (357). Dieser Ideengehalt ist nämlich im „Faust“ „in durchaus individueller Gestalt“ geboten, „und das Typische der Darstellung besteht nicht in abstrakter Allgemeinheit der Figuren und Vorgänge, sondern darin, dass die lebendig individualisierten Gestalten jeden von uns sofort eine Verwandtschaft mit uns selbst erkennen lassen, also eine Menge Einzelfälle nicht begrifflich unter sich befassen, sondern repräsentativ vertreten, wenn auch wegen der individuellen Abweichungen nur in mehr oder minder annähernder Weise“ (ebd.).

Es ist die Übereinstimmung zwischen der psychologischen Entwickelung des Faust, wie Goethe sie geschildert hat, und jener von ihm selbst gezeichneten Entwickelung des Menschen vom naiven Egoismus und Eudämonismus zur selbstverleugnenden Mitarbeit am Kulturprozess, was Hartmann besonders an diesem Drama hervorhebt. Auch Faust durchschaut die Unerreichbarkeit des Glückes für das Individuum, thut die Illusionen von sich und erhebt sich mit der so errungenen Freiheit von eudämonistischen Begehrungen zu jener Höhe des Bewusstseins, welche die That um ihrer selbst willen, nicht wegen des mit ihr verknüpften Genusses will. Hinfort widmet er sich ganz und gar dem Schaffen für das Ganze, der Ausbildung des „Gemeindranges", und gelangt auf diesem Standpunkte dahin, seine Verwünschung der Illusionen zurückzunehmen und das Verdienst derselben darin zu erkennen, dass sie die Seele in das Leben gebannt halten und ihr Kraft geben, natürlich mit der Natur zu ringen und Freiheit sich täglich zu erkämpfen. „Befreit von allen Illusionen persönlicher Glückseligkeit und seiner ewigen persönlichen Unbefriedigtheit gemäss, hat sein unstillbarer Lebensdrang mit Notwendigkeit auf den Ausweg verfallen müssen, sich ohne Hoffnung auf eigene Befriedigung der Thätigkeit für das Ganze hinzugeben, und da er nicht mehr das Seine sucht, so kann ihm auch für sein Teil keine Enttäuschung mehr widerfahren. Er handelt aus der charakterologischen Notwendigkeit heraus, rastlos zu streben und thätig zu sein, — er handelt nicht mehr für sich, weil er die persönlichen Illusionen hinter sich hat, also handelt er für Andere; so macht er seine Absicht wahr, „das eigene Selbst zum Selbst der Menschheit zu erweitern", aber nicht mehr durch den unfruchtbaren Versuch, „ihr Wohl und Weh auf seinen Busen zu häufen", sondern durch fruchtbare Thätigkeit für dieselbe" (380).

Aber hier liegt auch die Grenze der Goetheschen Lösung des Faustproblems. Goethe fragt nicht, ob die Arbeit des Einzelnen für das Ganze auch einen über das letztere hinausliegenden Zweck hat; er übersieht, dass, wenn dies nicht der Fall ist, dann auch die That des Einzelnen für das Ganze und sein Weiterschreiten keinen Zweck hat, dass mithin das „freie Volk auf freiem Grunde" kein letztes Ziel repräsentieren kann, da nach

Erreichung dieses Zieles das Thätigsein eines jeden für alle Anderen doch nur ein zum Narren haben Aller durch Alle bedeuten würde, wenn von vornherein jeder weiss, dass jeder für sich auf Glück verzichtet. Faust muss zum mindesten den Glauben an eine Vorsehung haben, die mit der Geschichte der Menschheit noch etwas Anderes jenseits derselben bezweckt; anderenfalls behält Mephisto Recht, das Dasein der zwecklosen Welt zu verachten und das „Ewig-Leere" dem sinnlosen Kreislauf der Dinge vorzuziehen. „Wie aber", schliesst Hartmann seinen Aufsatz, „wenn Faust und Mephisto beide Recht hätten und nur der Eine das einzig mögliche Ziel, der Andere den einzig möglichen Weg zu diesem Ziel verkännte" (381)? [1]) —

Beschäftigten sich die bisher erwähnten ästhetischen Studien hauptsächlich mit dem Wesen des Ästhetischen und der Beschaffenheit der Kunstwerke selbst, so handelt der Aufsatz „Aus einer Dichterwerkstatt" (1872) von der künstlerischen Produktion und deckt an dem Beispiele Otto Ludwigs die Gefahren auf, welche dem an sich unbewussten Schaffens- und Gestaltungsdrange aus der Einmischung der begrifflichen Reflexion erwachsen. Schon hier wendet sich Hartmann gegen die Shakespearemanie mancher modernen Dichter und den Wahn, durch kritiklose Nachahmung des grossen Briten dem heutigen Drama aufhelfen zu können, um sodann in dem Aufsatze über „Shakespeares Romeo und Julia" (1873) an einem konkreten Beispiel darzuthun, dass Shakespeare keinesfalls in aller und jeder Beziehung unser poetisches Muster sein könne. Vor allem aber richtet sich dieser Aufsatz dagegen, in „Romeo und Julia" das dramatische „Hohelied der Liebe", den erschöpfenden poetischen Ausdruck dieser weltbewegenden Leiden-

[1]) In diesem Sinne hat R. Wagner in seinem „Ring des Nibelungen" die faustische Menschheitsentwickelung durch selbstlose Mitarbeit des Einzelnen am Kulturprozess als Mittel für die Entwickelung des Universums aufgefasst, die nichts Anderes als die Aufhebung der gesammten Erscheinungswelt ins „Ewig-Leere" (Nirwana) zum Ziele hat, und damit die Idee des „Faust" in einer Weise makrokosmisch erweitert, dass der „Ring" geradezu als eine ästhetische Symbolisierung der „Philosophie des Unbewussten" aufgefasst werden kann. Vgl. meine Schrift: „Der Ideengehalt von R. Wagners „Ring des Nibelungen" in seinen Beziehungen zur modernen Philosophie" (188.

schaft, die erotische Musterdichtung nicht nur für ihre, sondern für alle Zeiten sehen zu wollen. Denn die Liebe zwischen Romeo und Julia ist nicht die tiefe Liebe des Gemütes, die das Ideal der germanischen und speziell der deutschen Denk- und Empfindungsweise ausmacht, sondern die Erregung der phantasieumkränzten Sinnenglut jenes heissblütigeren und leichtlebigeren Volksstammes, dem Shakespeare seine Fabel entlehnte; und die Darstellung und Auffassung der Liebe ist in diesem Drama eine uns so fremdartige, dass wir dies nur durch eine Vertiefung und Verfeinerung unserer Anschauungen über das Wesen der Liebe seit dem Zeitalter der Elisabeth erklären können. Eben die Verfeinerung und Bereicherung des modernen Gefühlslebens ist es aber auch vor allem, die, wie Hartmann in dem Aufsatze „Über ältere und moderne Tragödienstoffe“ (1871) darlegt, den älteren Stoffen den Vorzug vor den modernen sichert, weil die Breite und Mannigfaltigkeit des modernen Gefühlslebens leicht zu einer sich allzuviel durchkreuzenden Komplikation von Motiven und Gefühlserregungen führt, welche die erforderliche Einfachheit des Konflikts und die Einheitlichkeit des Kunstwerks aufhebt. —

Ausser den genannten Aufsätzen enthalten die „Gesammelten Studien und Aufsätze“ noch eine längere Abhandlung „Zur Ästhetik des Dramas“ (Der Stoff, die Charaktere, die Handlung, die Diktion) (1868, 1875), sowie eine solche über „Das Problem des Tragischen“ (Das Rührende, das Grässliche, Mitleid und Erschütterung, das Wesen des Tragischen) (1868). Da indessen beide Gegenstände in der „Ästhetik“ Hartmanns eine nochmalige genauere Behandlung erfahren haben, so können wir uns die Wiedergabe ihres Inhalts ersparen und uns nunmehr jenem grösseren Werke selbst zuwenden.

II. Die deutsche Ästhetik seit Kant.

Die Ästhetik, das vierte grosse Hauptwerk Hartmanns, behandelt in ihrem ersten historisch-kritischen Teil „Die deutsche Ästhetik seit Kant“. Dieser erste Teil verbindet mit der Orientierung des Lesers über dasjenige, was auf dem Gebiete der Ästhetik bisher geleistet ist, zugleich den

Zweck, den Ausweis über die Vertrautheit des Autors mit den vorhandenen ästhetischen Arbeiten zu erbringen. Durch seine an den Vorgängern geübte Kritik sucht er ausserdem sowohl für das Prinzip als für die Spezialprobleme die historische Rechtfertigung von Hartmanns eigenem neuen Standpunkte zu gewinnen. So bildet er eine Art Rechnungsprobe, „indem nach Beendigung des systematischen Aufbaues der Ästhetik aus rein sachlichen Gesichtspunkten sich herausstellen muss, dass dieses System der Ästhetik gerade in der Lösung desjenigen Problems oder derjenigen Probleme gipfelt, welche sich aus der historischen Kritik als nächste Forderungen ergeben hatten, sodass aus dieser Übereinstimmung erhellt, dass das betreffende System der Ästhetik in der That beanspruchen darf, für die nächsthöhere Stufe in der Genesis des ästhetischen Bewusstseins der Menschheit zu gelten und alle bisher erreichten Stufen als aufgehobene Momente zu enthalten“ (Ges. Stud. 397). Dass aber der Philosoph seine Darstellung der Entwickelung des ästhetischen Bewusstseins erst mit Kant beginnt, hat seinen Grund teils darin, dass die vorkantische Ästhetik, sowohl diejenige der Alten, wie diejenige des 17. und 18. Jahrhunderts, im Vergleich zur modernen in ihrem Werte bisher sehr überschätzt worden ist, teils darin, dass sie bereits mehrfach eine ausreichende Darstellung, z. B. bei Ed. Müller, Zimmermann und Schasler gefunden hat und überdies wenig geeignet ist, wirklich sachliche Belehrung und die Gewinnung eines möglichst weite Umschau und Überschau gewährenden Standpunktes zu bieten.

Die geschichtliche Entwickelung der ästhetischen Prinzipienlehre beginnt mit Kant, dem Begründer der modernen Ästhetik und mit ihr der wissenschaftlichen Ästhetik überhaupt im Sinne einer prinzipiellen philosophischen Vertiefung derselben. Alle späteren Formen der Ästhetik hat Kant in embryonischer Gestalt bereits vorgebildet: der ästhetische Idealismus Schellings, Schopenhauers, Hegels und seiner Schule beruft sich daher mit demselben Recht auf ihn, wie der ästhetische Formalismus Herbarts und der Herbartianer und die Gefühlsästhetik. Aber indem er die berechtigten Seiten dieser Standpunkte erfasste, vermochte Kant nicht, deren Widerstreit zu durchschauen, und noch

weniger, jene Standpunkte synthetisch zu verknüpfen. So blieb er bei einem subjektivistischen Gesichtspunkte stehen, den keiner nach ihm verteidigt oder gar weiter gebildet hat, nämlich bei der Definition der Schönheit als einer subjektiven formalen Zweckmässigkeit ohne objektiven materialen Zweck.

Von Kants unmittelbaren Nachfolgern hat Schiller hauptsächlich das Verdienst, die von Kant nur angedeuteten Begriffe des ästhetischen Scheins und Spiels weiter fortgebildet zu haben, während die Weiterentwickelung der kantischen Prinzipien durch Schelling vollzogen wurde. Dieser ist unter dem Einflusse der platonischen Gedankenwelt (Giordano Bruno, Winckelmann) der Begründer des modernen ästhetischen Idealismus, und zwar eines abstrakten Idealismus, so genannt, weil er die ästhetische Idee von der Sinnlichkeit losreisst und in ein übersinnliches Jenseits entrückt; das Sinnliche soll nur soweit eine gewisse untergeordnete Schönheit aus zweiter Hand besitzen, als die Urschönheit der abstrakten übersinnlichen Idee ihren Widerschein auf dasselbe fallen lässt. Teils nähere Ausführungen, teils Popularisierungen dieses Standpunktes, der verkennt, dass die Phänomenalität oder Scheinhaftigkeit die Grundbedingung und das Element des Schönen bildet, liefern Schopenhauer und Krause, und zwar betont jener mehr die naturphilosophische Grundlage des Schellingschen Idealismus, während dieser ihn in theosophischer Weise zum Theismus zuspitzt. Ein Anlauf, die Abstraktheit dieses Idealismus zu überwinden, wird von Solger, jedoch ohne Erfolg unternommen. Weisse dagegen bekämpft mit der Hegelschen Dialektik Hegels wirkliche Überwindung des abstrakten Idealismus scheinbar im Interesse der Konkretheit des Schönen, gerät aber dadurch so sehr in Widerspruch mit sich selbst, dass seine thatsächliche Neubefestigung des abstrakten Idealismus nur dazu dienen kann, die völlige Unhaltbarkeit dieses Standpunktes klarzulegen, die sodann Lotzes Verflachung und Trivialisierung der Weisseschen Ästhetik nur bestätigt.

Der Übergang vom abstrakten zum konkreten Idealismus wird gleichzeitig und unabhängig von einander von Hegel, wie von Trahndorff vollzogen, einem Ästhetiker, den erst Hartmann aus dem Dunkel der Vergessenheit hervorgezogen und

dem er zuerst die verdiente Würdigung hat zu teil werden lassen. Für Hegel ist das Schöne das Zusichselberkommen der Idee in ihrem Scheine, für Trahndorff das Leben der in der „Form des Universums“ sich selbst erfassenden Liebe. Beide Werke ergänzen sich gegenseitig und sind als die wichtigsten geschichtlichen Produkte der ästhetischen Wissenschaft überhaupt anzusehen. Aber während Trahndorffs Leistung unbekannt und einflusslos blieb, wurde Hegels Ästhetik füs das nächste Menschenalter in einer Weise bestimmend, dass daneben weder die Ergänzungen Schleiermachers in Bezug auf die Theorie der Künste, noch diejenigen Deutingers in Bezug auf die Geschichte der Künste, noch endlich Oersteds Versuch, die metaphysische Grundlegung des konkreten ästhetischen Idealismus ohne Anlehnung an ein philosophisches System in populärer Weise auszuarbeiten und insbesondere die idealistische Erklärung auf dem Gebiete der einfachen Figuren, Klänge und Bewegungserscheinungen sicher zu stellen, die verdiente Beachtung und Würdigung errangen.

Aus dem Bestreben der Hegelschen Schule, die Begriffe des Erhabenen, Komischen und Hässlichen genauer zu untersuchen, welche bei Hegel teils noch gar nicht, teils noch nicht mit der nötigen Ausführlichkeit behandelt waren, gingen Werke, wie Ruges „Neue Vorschule der Ästhetik“, Vischers Schrift über „Das Erhabene und Komische“ und Rosenkranz' „Ästhetik des Hässlichen“ hervor. Aber erst Vischer lieferte ein vollständiges System der Ästhetik, welches den Geist der nachgelassenen Hegelschen Vorlesungen auch in die strenge Hegelsche Form goss und mit den beigebrachten Ergänzungen vereinigte. Dieses von Hartmann verhältnismässig sehr gering eingeschätzte System fand nun seinerseits mancherlei Umbildung und Berichtigungen. So unternahm es vor allem Zeising in seinen „Ästhetischen Forschungen“, die verfehlte Vischersche Grundlage zu verbessern, und erstieg damit den Höhepunkt der Leistungen der Schule Hegels auf dem Gebiete der ästhetischen Prinzipienlehre, indem er auch die Lehre von den Modifikationen des Schönen mit einer bisher unerreichten systematischen Vollständigkeit durcharbeitete. Ihren Abschluss aber fanden die Leistungen jener Schule in Carrières Ästhetik, welcher die

Ergebnisse der Vorgänger nicht ohne Verbesserungen im Einzelnen popularisierte und „Die Kunst im Zusammenhange der Kulturentwickelung“ darstellte, sowie in Schaslers ästhetischen Arbeiten.

Der Hauptmangel der konkret-idealistischen Ästhetiker ist, dass sie sich ihres Gegensatzes gegen den abstrakten Idealismus nicht klar bewusst und selbst von abstrakt-idealistischen Anwandelungen nicht frei sind. Dadurch rufen sie eine Gegnerschaft hervor, die sich berechtigter Weise nur gegen den abstrakten Idealismus richtet, aber bei dem mangelnden Bewusstsein des Unterschiedes zwischen beiden den gesammten ästhetischen Idealismus überhaupt betrifft. Diese Gegnerschaft spaltet sich in die Gefühlsästhetik, den Formalismus und den empiristischen Eklektizismus.

Die Gefühlsästhetik (v. Kirchmann, Wiener, Horwicz), die sich fälschlicherweise selbst Realismus nennt, untersucht die Einkleidung des idealen Gehalts am Schönen in die Form der gefühlsmässigen Vermittelung desselben fürs Bewusstsein. Sie stellt in dieser Hinsicht selbst nur einen Zweig der idealistischen Gehaltsästhetik dar und bildet eine wertvolle und berechtigte Ergänzung des konkreten Idealismus. Sie würde sich auch schwerlich für etwas Anderes gehalten haben, wenn nicht Trahndorff vergessen geblieben wäre und Hegel sich in einen einseitigen und frostigen Intellektualismus verrannt hätte.

Der Formalismus bildet dadurch den Rückschlag gegen den abstrakten Idealismus, dass dieser das Schöne in einer formlosen Idee sucht, während jener es als eine ideenlose oder inhaltsleere Form betrachtet. Als abstrakter Formalismus (Herbart, Zimmermann), versteht er unter der ästhetischen Form eine Summe von fünf oder sechs abstrakt-begrifflichen Qualitäten an der sinnlichen Erscheinungsform. Als konkreter Formalismus (Köstlin, Siebeck), sucht er das Wesen des Schönen in der konkreten sinnlichen Erscheinungsform, die einen idealen Gehalt aus sich heraus scheinen lässt. Hiermit nähert sich dieser Standpunkt ebenso dem konkreten Idealismus, wie der abstrakte Formalismus eine gewisse Verwandtschaft mit dem abstrakten Idealismus zeigt, und würde ganz mit ihm zusammenfallen, wenn nicht Köstlin schliesslich doch in einem

gewissen unaufgehobenen Dualismus von Form und Inhalt stecken bliebe, und Siebeck den geistigen Gehalt der Form willkürlich auf die geistige Persönlichkeit beschränkte, wodurch aller ideale Gehalt im unpersönlichen Schönen zur psychologischen Illusion herabgesetzt wird.

Der ästhetische Empirismus sucht das deduktive und konstruktive Verfahren der meisten idealistischen Ästhetiker durch die Anwendung der induktiven Methode zu verdrängen und ist hiermit, wie insbesondere mit seinem Kampfe gegen die Spiegelfechtereien der dialektischen Methode Hegels durchaus im Rechte. „Auch die Ästhetik muss von der Erfahrung ausgehen, wenngleich sie es nicht mit äusseren Realitäten, sondern nur mit inneren, idealen Bewusstseinsthatsachen zu thun hat; aber sie darf, um Wissenschaft zu werden, nicht bei der Erfahrung stehen bleiben, sondern muss durch Induktionen fortschreiten, die aus dem Gesichtspunkt spekulativer Synthesen geleitet sind" (Ästh. I. 361). Wo die Kraft zu den letzteren fehlt, wie bei Fechner, da bleibt die Empirie ein unwissenschaftliches Sammelsurium von Bemerkungen und führt der ästhetische Empirismus zum Eklektizismus, der über ein Mosaik von lauter zusammenhangslosen Prinzipchen ohne einheitliches letztes Prinzip nicht hinausgelangt.

Hiermit ist nun der konkrete Idealismus, welcher die Gefühlsästhetik als Moment in sich einschliesst, als derjenige Standpunkt nachgewiesen, auf welchen die bisherige Entwickelung der ästhetischen Prinzipien hindrängt, und damit der historische Beweis für die Wahrheit jenes Standpunktes geliefert. Was dagegen den sogenannten ästhetischen Realismus betrifft, wie er im Mittelpunkte der ästhetischen Erörterungen in den Feuilletons der Zeitungen und der populären Diskussion steht, so bestreitet Hartmann die wissenschaftliche Berechtigung und Möglichkeit eines solchen. Denn „da das Schöne sich sowohl seiner Form als seinem Inhalt nach ausschliesslich in der Sphäre der Idealität bewegt und das Reale als solches schlechthin ausserhalb des ästhetischen Gebietes fällt, so ist ästhetischer Realismus oder realistische Ästhetik im prinzipiellen philosophischen Sinne des Wortes ein Unbegriff ohne irgendwelchen möglichen Sinn" (362). Aber auch die von einigen Ästhetikern, wie

Carrière und Schasler, angestrebte Synthese des ästhetischen Realidealismus oder Idealrealismus ist eine „unvollziehbare Forderung", weil die eine Seite des Gegensatzes, der verknüpft werden soll, in sich widersinnig ist. Der relative Gegensatz gegen den einseitigen (abstrakten) Idealismus, in Verknüpfung mit welchem der letztere in einen höheren ästhetischen Standpunkt aufgehoben wird, kann nicht in irgend einer Art von Realität, sondern einzig und allein in der konkreten Phänomenalität gefunden werden; dies aber ergiebt eben den konkreten Idealismus.

Das ist das Resultat der historisch-kritischen Untersuchung der prinzipiellen Grundlagen der Ästhetik; es ist aber auch zugleich das Resultat der Untersuchung der wichtigsten ästhetischen Spezialprobleme, wie dieselben sich geschichtlich entwickelt haben, eine Untersuchung, die den zweiten Teil der „deutschen Ästhetik seit Kant" ausmacht. Als solche ästhetische Spezialprobleme behandelt Hartmann zunächst den Gegensatz und die Modifikationen des Schönen, und zwar das Hässliche, das Erhabene und seinen Gegensatz, das Komische, das Tragische und das Humoristische, sodann eine Anzahl streitiger Fragen aus der Kunstlehre: die Stellung der Baukunst im System der Künste, Idealismus und Formalismus in der Musikästhetik, die Bedeutung der Mimik und Tanzkunst, die Einteilung und endlich die Verbindung der Künste.

III. Die Philosophie des Schönen.

1. Der Begriff des Schönen.

Der zweite systematische Teil der Hartmannschen Ästhetik, die „Philosophie des Schönen", ist kein vollständig ausgeführtes System, sondern lediglich eine Darstellung ihrer grundlegenden Teile, wobei von der Ausführung und Anwendung ihrer Prinzipien nur Andeutungen und Proben gegeben sind.

a) Der ästhetische Schein und seine Ingredienzen.

α) Der ästhetische Schein.

Von allen Fragen, welche die Ästhetik zunächst zu beantworten hat, ist die wichtigste die nach dem Träger oder dem

Sitz des Schönen. Die Dinge selbst, wie sie unabhängig von allem Wahrgenommenwerden sind, können dieser Sitz nicht sein, wie der naive Realismus annimmt. Denn alle Schönheit beruht auf Kombinationen von Licht und Farbe, Ton und Klang; eben diese aber sind blosse subjektive Empfindungsqualitäten, denen in der physikalischen Wirklichkeit nur gewisse Bewegungsformen der Moleküle und Atome entsprechen. Aber auch die Ansicht des subjektiven Idealismus, dass das Schöne rein und bloss subjektiv, ein auschliessliches Produkt des Subjekts und seiner geistigen Anlagen und Fähigkeiten sei, ist nicht haltbar. Denn in diesem Falle wäre nicht bloss die Fixation des künstlerischen Phantasiebildes in bleibendem Material, sondern auch das Schönsein für alle, d. h. der Umstand unerklärlich, dass das ausgeführte, objektivierte Kunstwerk in anderen Bewusstseinssubjekten die Erscheinung des Schönen hervorruft. In Wahrheit liegt bei der Perception des Schönen die Ursache der Schönheit des Wahrnehmungsbildes allein im Ding an sich, welches aber selbst nicht schön ist, und bei aller Produktion des Schönen kommt es dem Künstler darauf an, Dinge an sich zu schaffen, welche, obzwar selbst nicht schön, doch Ursachen von schönen Wahrnehmungsbildern in normal organisierten Menschen werden müssen. Diese Auffassung, welche die Wahrheitsmomente der beiden vorhergehenden in sich vereinigt, ist diejenige des transcendentalen Realismus. „Nach ihr haftet also das Schöne ausschliesslich an der subjektiven Erscheinung als Bewusstseinsinhalt; dass aber die percipierte subjektive Erscheinung im Unterschiede von anderen schön ist, hängt nicht von der sie unmittelbar producierenden vorbewussten Thätigkeit des Subjekts, sondern von der die Art und Weise dieser Thätigkeit bestimmenden Beschaffenheit des Dinges an sich des Kunstwerks ab“ (Ästh. II. 5).

Dass in der That das Prädikat „schön“, ebenso wie „süss“, „weich“, „blau“ u. s. w., sich nur auf die subjektive Erscheinung, als Bewusstseinsinhalt, bezieht, ist „der Eckstein der ganzen Ästhetik“. Denn dadurch allein bestimmt sich der Unterschied des ästhetischen Verhaltens vom praktischen und theoretischen Verhalten, welche beide sich auf die transsubjektive Wirklichkeit richten, die der subjektiven Erscheinung kausal zu Grunde liegt. „Schön“ im eigentlichen Sinne kann nur die subjektive

Erscheinung heissen, welche, als rein subjektive, „ästhetischer Schein" genannt wird. Je nach der grösseren oder geringeren Leichtigkeit, mit welcher der ästhetische Schein von der ihm zu Grunde liegenden Realität abgelöst werden kann, ist derselbe entweder freier Schein, wie bei den „freien" Kunstwerken, deren Realität nur in einer künstlichen Beziehung zu dem darzustellenden ästhetischen Schein gebracht ist, oder aber er ist ein unfreier, nämlich an die entsprechende Wirklichkeit objektiv gebundener Schein, wie bei den „unfreien" Kunstwerken und beim Naturschönen. Die Ablösung aber ist prinzipiell unmöglich, wenn die subjektive Erscheinung im Unterschiede von der Realität, oder wenn die Realität im Unterschiede von der subjektiven Erscheinung geleugnet wird. Jenes thut der naive Realismus, dieses der subjektive Idealismus; darum sind beide gleich unfähig, den ästhetischen Schein und damit das ästhetische Verhalten im Unterschiede vom theoretischen und praktischen Verhalten zu begreifen. „Nur der transcendentale Realismus macht dies möglich, und darum bestätigt jeder Mensch, der sich ästhetisch verhält, unbewusster Weise die Wahrheit des transcendentalen Realismus und setzt sich thatsächlich in Widerspruch mit seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt, wenn er einen anderen vertritt" (18).

Der ästhetische Schein ist keine Illusion, sondern ideale Realität als wirklich vorhandener Bewusstseinsinhalt; denn er ist eben Schein als reines Scheinen, das darauf verzichtet, irgend etwas zu sein. Er verzichtet auf jede realistische Bedeutung, also auch auf Wahrheit im realistischen Sinne, kann darum auch nicht falscher Schein sein, niemand täuschen oder betrügen, sondern ist ein völlig aufrichtiger Schein, der sich für nichts Anderes ausgiebt, als er wirklich ist. Dazu muss er aber nicht bloss seine Reinheit durchgehends wahren, also sich von jeder Vermischung mit realen Bestandteilen frei halten, sondern auch in der rein ästhetischen Sphäre verharren und jedes Herabsteigen in die Sphären des theoretischen Erkennens und des praktischen Lebens vermeiden. Der ästhetische Schein ist aber erst dann wirklich reiner Schein, wenn er nicht nur von der objektiven Realität der Dinge, sondern auch von der subjektiven Realität des Beschauers und seiner vorbewussten und bewussten Seelenthätigkeit abgelöst, d. h. wenn er ein ab-

soluter Schein ist. Darum muss auch das Ich des Beschauers sich in ihm vergessen und im Schein versinken und untergehen. „Es genügt also nicht, von dem realen Interessenkreise des Ich zu abstrahieren, sondern es muss vom Ich selbst abstrahiert werden; der subjektive Pol der bewussten Perceptionsfunktion muss sammt der Funktion von dem objektiven Pol absorbiert werden“ (34). Auch dies ist keine Illusion, sondern eine einfache Thatsache des Bewusstseins.

Wenn hiernach der ästhetische Schein einen bestimmten Gehalt versinnlicht oder ausdrückt, so kann es nur ein idealer Gehalt sein; der ästhetische Schein ist also ideal, sowohl im subjektiven, wie im objektiven Sinne. Folglich wird auch durch Verflüchtigung seiner konkreten Phänomenalität in eine übersinnliche Idee, wie der abstrakte Idealismus will, die wesentliche Eigentümlichkeit des ästhetischen Scheines aufgehoben, weil er damit seiner Idealität nach der subjektiven (sinnlichen) Seite hin verlustig geht. „Nicht darum ist das abstrakte begriffliche Vorstellen unfähig, Träger des Schönen zu sein, weil es nicht intuitiv ist, sondern weil es nicht konkreter, durch und durch bestimmter Sinnenschein ist; aus demselben Grunde ist aber auch alle übersinnliche Idee unfähig, Träger des Schönen zu sein, und wenn sie noch so konkret und intuitiv ist“ (25). „Denn eine übersinnliche Idee, auch wenn sie intuitiv wäre, könnte doch unter allen Umständen die Dinge nicht so anschauen, wie sie uns vermöge unserer Sinnlichkeit als Wahrnehmungsobjekte erscheinen, sondern nur so, wie sie an sich sind, und gleichviel ob sie nun reine, die Dinge an sich nur ihrer Möglichkeit nach anschauende Idee oder realisationskräftige, d. h. das Angeschante eo ipso auch ponierende oder schaffende Idee wäre, immer würde eine solche Idee, als übersinnliche (intellektuelle) Anschauung, nichts mehr vor sich haben, was irgendwie schön zu heissen verdiente“ (26). Der ästhetische Schein ist die Versinnlichung eines seelischen oder geistigen Gehalts auch da, wo ihm keine Realität als abgebildete entspricht. Danach müssen besondere instinktive Grundlagen für das Verständnis vorhanden sein, wonach die Korrespondenz von ästhetischem Schein und seelischem Gehalt bemessen wird, und dieser subjektiv-instinktive Massstab kann selbst dort nicht fehlen, wo der seelische Gehalt

nicht bloss im ästhetischen Schein, sondern auch in der objektiv realen Erscheinung seinen Ausdruck gefunden hat. „Die Tonkunst zeigt uns, dass der Künstler auch ohne die Anleitung und Kontrolle der Natur und des in ihr gegebenen Schönen seiner Aufgabe gewachsen ist; sie spricht eine Sprache, welche nur der menschliche Geist spricht und versteht, aber nicht die äussere Natur. Die bildende Kunst dagegen spricht eine Sprache, welche nicht nur vom menschlichen Geist, sondern auch von der äusseren Natur gesprochen wird; darum kann der lallende und stammelnde Menschengeist, der sich bemüht, diese Sprache zu reden, auf das Buch der Natur blicken, als auf das ihm gegebene klassische Litteraturzeugnis in dieser Sprache, und in dessen Studium seine Sprachfertigkeit und Ausdrucksgewandtheit schulen“ (28). Nicht die Wirklichkeit als solche also bildet der Künstler nach, sondern das Verhältnis von Gehalt und Erscheinungsform, welches ihm die äussere Natur als ein von ihr bereits realisiertes entgegenhält. Folglich gehört die kritische Kontrolle des ästhetischen Scheins durch den Seitenblick auf die Wirklichkeit nicht zum Wesen der Produktion und Perception, sondern zu ihrer menschlichen Schwachheit und Bedürftigkeit.

β) Die ästhetischen Scheingefühle.

Der ästhetische Schein ruft in dem percipierenden Subjekt Gefühle hervor, aber keine realen Gefühle, sondern blosse ideale ästhetische Scheingefühle. Das psychologische Grundgesetz dieser Wirkung lautet: „überall, wo der ästhetische Schein adäquater Ausdruck eines seelischen oder geistigen Gehalts ist, ist er geeignet, diejenigen idealen Scheingefühle hervorzurufen, deren reale Analogie durch die objektiv-reale Erscheinung des nämlichen seelischen oder geistigen Gehalts hervorgerufen werden würde“ (40). Das ideale Scheingefühl ist sonach der ideale Widerschein oder das „Bild“ des entsprechenden realen Gefühls, gleichsam die konditionale Anticipation des realen Gefühls für den eventuellen Fall der Begegnung der entsprechenden äusseren Realität, wie sie teils durch Benutzung von Erinnerungen ähnlicher realer Erfahrungen, teils durch instinktive Vorahnung des noch Unerfahrenen konstruiert ist. Alle Gefühle überhaupt aber, womit die Realität uns affiziert, sind teils reaktiver, teils sympathischer Art, d. h. entweder unmittelbare Gefühlsreaktionen

auf die Beschaffenheit der Wirkungsart der Realität, oder ein sympathisches Nachklingen und Mitklingen von Gefühlen, die bereits in jener Realität selbst darin stecken.

Wie der ästhetische Schein, so sind auch die Scheingefühle nur dann ästhetisch, wenn sie rein, d. h. von jeder Verwechselung und Vermischung mit realen Gefühlen frei sind. Das gilt nicht bloss von den Gefühlen des Zuschauers, sondern auch von denen des schaffenden Künstlers, bei welchem der reale Affekt verraucht sein muss, ehe er im stande ist, seine eigenen realen Gefühlserlebnisse zum Inhalt der künstlerischen Objektivation zu nehmen. Auf solchen Übergriffen der ästhetischen Scheingefühle in die Sphäre des realen Gefühlslebens, die um so leichter möglich sind, je lebhafter die ästhetischen Gefühle sind, beruhen alle praktischen Folgewirkungen der Kunst, sowohl die segensreichen, wie die schädlichen, sowohl die geistigen, wie die leiblichen, sowohl die moralischen, wie die unmoralischen. Derartige Übergriffe sind aber nicht bloss unästhetisch, sondern sie führen auch, zumal bei der patriotischen und religiösen Kunst, die Gefahr mit sich, dass anstatt realer Gefühle des praktischen Patriotismus und des religiösen Lebens die entsprechenden ästhetischen Scheingefühle eintreten.

Weil die vom Schein hervorgerufenen Gefühle blosse ideale Scheingefühle sind, so ist ein „interesseloses Wohlgefallen“ am Schönen möglich, d. h. es ist möglich, während des ästhetischen Verhaltens nicht bloss von seinem eigenen realen Interessenkreise, sondern sogar auch von sich selbst zu abstrahieren. Zwar sind auch die ästhetischen Scheingefühle mit einem Subjekt untrennbar verknüpft, nämlich mit einem „idealen, fingierten, imaginären Subjekt, einem Schein-Ich, das die in der Luft schwebenden Scheingefühle im Lichte des Bewusstseins gleichsam wie einen Schatten hinter sich werfen“ (59 f.). Aber eben deshalb, weil dieses Schein-Ich bloss der ideale Widerschein oder ästhetische Reflex des realen Subjekts ist, kann es, ebenso wie die Scheingefühle, von der Subjektivität des Beschauers losgelöst und in den ästhetischen Schein hinausprojiziert werden. Diese Projektion ist eine Fiktion, aber keine Illusion: „Wer sein ästhetisches Scheingefühl in eine aufsteigende Lerche hineinprojiziert, der befindet sich durchaus nicht in der Illusion, dass er als reales

Subjekt wirklich mit der Lerche gen Himmel fliege, sondern er bildet sich nur die völlig durchschaute Fiktion, als ob sein ideales Schein-Ich sich von seinem realen Ich gelöst hätte und mit der Lerche flöge, während ersteres ruhig unten stehen bleibt, aber als solches nicht beachtet wird" (60). Ermöglicht aber wird diese Projektion durch die sympathischen Scheingefühle, welche das Eigentümliche an sich haben, dass bei ihnen der Gefühlszustand des mitfühlenden Beschauers mit dem Gefühlszustande seines Objekts der Art nach zusammenfällt und folglich der Beschauer den in ihm erregten Gefühlszustand in das Objekt hineinschaut und ihn aus diesem unmittelbar herauszupercipieren glaubt. Aber auch die reaktiven Gefühle werden als Potenz des betreffenden Gefühls in den Schein hineinprojiziert, indem sie von den sympathischen Gefühlen, womit sie meist gemischt sind, gleichsam mitgerissen werden. Da nun das Gefühl als solches eine Fülle unbewusst gewordener Vorstellungselemente in sich schliesst und dadurch als Abkürzung des umfassendsten Vorstellungsgehaltes dienen kann, so wird es durch jene Projektion in den ästhetischen Schein befähigt, den geistigen Gehalt des letzteren, welcher diesem implicite oder latent innewohnt, für die ästhetische Auffassung herauszusetzen. Aus diesem Grunde ist das Gefühl der unentbehrliche Durchgangspunkt zur ästhetischen Auffassung, indem es ihr den Reichtum des ästhetischen Scheins an idealem Gehalt vermittelt, aber keineswegs ihr Ziel, wie die Gefühlsästhetik meint, oder gar der Sitz des Schönen, da dieses vielmehr der ästhetische Schein, und zwar, wie wir nunmehr sagen können, der mit den Scheingefühlen erfüllte und bereicherte ästhetische Schein ist.

γ) Die reale ästhetische Lust.

Dieser so erfüllte Schein nun ist es, der als schön genossen wird. Das ätshetische Geniessen selbst aber ist ein reales Lustgefühl, kein ideales Scheingefühl, es ist ein unwandelbares, das ganze Leben durchdringendes und bestimmendes, das sich daher auch als jene „glühende und brennende Sehnsucht nach dem Schönen" äussert, „wie sie in receptiv oder produktiv veranlagten ästhetischen Naturen zu einer schlechthin dominierenden

Willensrichtung werden kann, welcher alle anderen realen Triebe und praktischen Begehrungen untergeordnet werden“ (65). An und für sich etwas Selbständiges, das sich erst an dem gefühlserfüllten ästhetischen Schein entzündet, geht die reale ästhetische Lust dem zeitlichen Ablauf der ästhetischen Scheingefühle parallel, verschmilzt daher mit diesen zu einem Gesammteindruck und nimmt infolgedessen teil an der Projektion der Scheingefühle in den ästhetischen Schein. „Daher kommt es, dass die Seligkeit des ästhetischen Genusses selbst als etwas Objektives, am Schein Haftendes erscheint, dass sie nicht als ein in der Seele des Beschauers vor sich gehender Prozess oder eingeschlossener Zustand, sondern als ein objektiver Ozean der Wonne percipiert wird, von welchem das Subjekt sich passiv tragen und schaukeln und wiegen lässt, in welchem es schwimmt und höchstens ein wenig mit nachhelfender Reflexion herumplätschert, wie ein Badender sich dem ihn umfangenden Elemente im passivem Wohlbehagen hingiebt“ (67).

Und hier nun beginnt die Illusion des ästhetischen Bewusstseins. Sie besteht darin, dass die hinreissende, weltentrückte Wonne nicht im Subjekt, sondern im Objekt und das Subjekt infolge der Untrennbarkeit des realen Gefühls von der Beziehung auf das Subjekt in ihr zu sein scheint, obwohl es doch unmöglich ins Objekt versetzt werden kann. „Während in der Perception des ästhetischen Scheins und in der Perception der ästhetischen Scheingefühle das reale Subjekt verschwindet, bleibt es im realen ästhetischen Geniessen als Subjekt erhalten; denn es wird hier bei der Projektion der realen Lust am Schönen mit dem Gefühl zusammen ins Objekt hinübergeworfen, d. h. das in der Perception des Scheins und in der Projektion der idealen Scheingefühle verschwundene Subjekt taucht mit dem Eintritt der realen Lust auf einmal wieder auf, nun aber nicht mehr am subjektiven Pol des Bewusstseinsinhalts, sondern da, wo die Lust hin projiziert ist, am objektiven Pol“ (68 f.). Mit dieser ersten Illusion der Selbstversetzung des Ich ins Objekt vermischt sich aber alsbald die zweite, dass die ebenfalls ins Objekt hinausprojizierten ästhetischen Scheingefühle sammt dem von ihnen unabtrennbaren Schein-Ich mit dem realen ästhetischen Lustgefühl und deren realem Subjekt verschmelzen und

an der Gefühlsrealität der letzteren indirekt teilzunehmen scheinen. Diese Selbstversetzung des Ich ins Objekt ist dasjenige, was man als die Identifikation des Subjekts mit dem Objekt bezeichnet, und die auch Schopenhauer für den Herzpunkt des ästhetischen Verhaltens ansieht. Sie ist indessen keineswegs, wie jener meint, ein mystischer Akt, als ob wirklich eine Vereinigung des Subjekts mit dem realen Objekt stattfände, sondern eben nur eine Illusion, indem sowohl das Subjekt, wie das Objekt rein innerhalb der Sphäre der Subjektivität verbleiben.

b) Die Konkretionsstufen des Schönen.

Es entsteht nun die Aufgabe, die verschiedenen Besonderungen des Begriffs des Schönen in ihrem stufenweisen Aufstieg zu immer grösserer Konkretheit zu betrachten: dies leistet die Lehre von den Konkretionsstufen des Schönen.

α) Das sinnlich Angenehme und das mathematisch Gefällige.

Auf der untersten dieser Stufen steht das sinnlich Angenehme und Unangenehme. Es erweckt reale Lust- und Unlustgefühle, welche durch den Sinnenreiz ausgelöst werden, steht insofern eigentlich noch ausserhalb des ästhetischen Gebietes und kann nur auf dem Wege der Vermittelung als unselbständiges Moment in den ästhetischen Schein und durch ihn ins Gebiet des Schönen aufgenommen werden. Diese Vermittelungen sind entweder psychophysischer Art, d. h. sie beruhen auf gewissen physiologischen Zufälligkeiten in der Organisation unseres Nervensystems, wodurch Bewegungen ausgelöst werden, die sich psychisch als Gefühle darstellen, z. B. die erregende Wirkung lebhafter Farben, die physiologischen Nebenwirkungen der Musik u. s. w., oder aber sie ist formalschöner Art und beruht darauf, dass sich alle Reize desselben Organs auf Unterschiede in der Intensität und der zeitlichen Verteilung (Tempo und Rhythmus) reduzieren, die, sofern wir uns derselben bewusst sind, dem formal Schönen angehören, sofern sie aber unbewusst bleiben, das Gefühl des sinnlich Angenehmen oder Unangenehmen erzeugen. Hat demnach das formal Schöne überhaupt in der Rationalität und Einfachheit der dem Bewusstsein offen liegenden Verhältnisse seinen Grund, so das sinnlich An-

genehme als solches in der Rationalität und Einfachheit der dem Bewusstsein verhüllten Verhältnisse, in jener „unbewussten Arithmetik der Seele“, welche die rationalistische Ästhetik von Leibniz und Euler als den Grund des Gefallens aufgestellt hat, während die sensualistische Ästhetik (Helmholtz) mit Unrecht auch die bewusst rationalen Verhältnisse auf die sinnliche Annehmlichkeit des Eindrucks zurückführt. Wohl beruht die Vermittelung bei den ruhenden und bewegten Formen, wodurch das formal Gefällige oder Missfällige zugleich als sinnlich angenehm oder unangenehm empfunden wird, zum Teil auf der Perceptionserleichterung resp. -Erschwerung. Wenn jedoch die sensualistische Ästhetik das Formalschöne aus dem sinnlich Angenehmen glaubt entwickeln zu können, so verkennt sie, dass die sinnliche Basis des menschlichen Gefühlslebens zwar überall als unentbehrliche Bedingung hineinspielt, aber darum noch nicht zureichende Ursache ist, dass vielmehr die sinnlichen Gefühle dazu bestimmt sind, zum aufgehobenen Moment im ästhetischen Schein herabgesetzt zu werden. —

Der Empfindungsinhalt des ästhetischen Scheins (die „Materie der Anschauung“) macht das sinnlich Angenehme oder unbewusst-formal Schöne aus. Die raumzeitliche Anordnung jenes Inhalts aber bildet das formal Schöne im engsten und ursprünglichsten Sinne, und dieses muss, da die Form durchweg mathematisch bestimmt ist, als das mathematisch Gefällige bezeichnet werden. Anschauliche Einheit des Mannigfaltigen ist die (negative) Vorbedingung der Form überhaupt und insofern auch des formal Schönen. Indessen ist die Form nur insoweit gefällig, als sie die Macht eines formierenden Prinzips in sich offenbart, als sie sich als die sinnenfällige Verwirklichung mathematischer Gesetze darstellt, und erst diese innerliche, nicht mehr äusserlich wahrnehmbare sinnliche, sondern übersinnliche Einheit des formbildenden Prinzips bedingt nicht bloss die Art und Weise der sinnlichen Mannigfaltigkeit der Elemente, sondern ebenso auch die sichtbare Einheit. Die ärmste Bestimmung der Form ist die Regelmässigkeit, welche nur aussagt, dass überhaupt irgendwelches formierende Prinzip sich in der Form bethätigt hat; die niedrigste Stufe der formbildenden mathematischen Gesetzmässigkeit

aber ist die Gleichheit der Glieder. Sind in Gliedern, die selber in sich aus ungleichen Elementen zusammengesetzt sind, zwei Elemente in beiden einander gleich und folgen dieselben in gleichem Sinne auf einander, so entsteht die Gleichmässigkeit, folgen sie jedoch in entgegengesetztem Sinne auf einander, so wird die Gleichheit zur Symmetrie. Sind zwei oder mehrere in sich einfache Formglieder mit einander in Beziehung gesetzt, so ist die Kommensurabilität nach möglichst einfachen Zahlenverhältnissen das mindest zufällige Verhältnis (z. B. bei den Harmonien der Töne und Farben, den chemischen Elementen und ihren Verbindungen). Sind zwei oder mehr Formglieder mit einander in Beziehung gesetzt, welche sämmtlich wiederum in sich gegliedert sind, so ist die Ähnlichkeit der Glieder, d. h. die Gleichheit bei verändertem Grössenmassstab, resp. die Proportionalität ihrer beiderseitigen Bestandteile die am wenigsten zufällige Art der Ungleichheit. Die gefälligste, d. h. möglichst wenig zufällige, Art der Proportionalität aber ist der goldene Schnitt, welcher ein gegebenes Ganze so teilt, dass der kleinere Teil zum grösseren sich verhält, wie dieser zum Ganzen. Eine höhere Stufe mathematischer Formgesetze tritt mit den ebenen Kurven ein (Hyperbel, Ellipse, Parabel, Kreis, Wellenlinie, Kettenlinie, Spirale), während die dreidimensionalen Raumgebilde (Tetraeder, Würfel, Oktaeder u. s. w.) in der ästhetischen Auffassung dadurch zurückstehen, dass sie der leichten Übersichtlichkeit entbehren. Dagegen besitzen sowohl die auf regelmässigen Vielecken errichteten Prismen und Pyramiden, nebst Walze und Kegel, als auch Kugel, Ellipsoid, Paraboloid und Hyperboloid eine merkliche Gefälligkeit, welche bei den letzteren durch senkrechte Stellung der Achse und Beziehung des Körpers auf die Schwere noch erhöht wird.

In allen diesen Fällen ist es, wie gesagt, nicht die blosse Form als solche, die ästhetische Befriedigung erweckt, sondern die Form, insofern sie die scheinhafte Versinnlichung eines sie erzeugenden Etwas ist, das bei der ästhetischen Auffassung zwar nicht als abstrakte Gesetzmässigkeit gedacht werden darf, wohl aber als immanentes Formgesetz geahnt und als genetisches Prinzip der Form gefühlt wird. Dieser ideale

Inhalt der Form, ideal, weil er als der mindest zufällige, ein möglichst logischer oder logisch-idealer ist. und der explicite in unserem Bewusstsein nicht vorkommen kann, ist die unbewusste logische Idee derselben. Die ästhetische Befriedigung beim Anschauen einer mathematisch gefälligen Form entspringt also daraus, dass die unbewusste logische Idee. welche dieser Form zu Grunde liegt, gefühlsmässig oder ahnungsvoll in der ästhetischen Anschauung implicite mit percipiert wird. und die ästhetische Befriedigung steigt mit der Stufe der versinnlichten Idee, d. h. mit dem Grade ihrer Logicität. welche sich in dem Reichtum logischer Beziehungen und in dem Logicitätsgrade dieser Beziehungen ausdrückt. Immerhin vermag das mathematisch Gefällige als solches keine ästhetischen Scheingefühle hervorzurufen, sondern nur durch unwillkürliche dynamische Hineintragungen oder unvermerkte Assoziationen mit inhaltlichen Vorstellungen höherer Ordnung. Es gehört daher zwar schon in das Gebiet der Ästhetik hinein, weil es nicht, wie das sinnlich Angenehme, erst reale Gefühle zu überwinden hat, aber es ist nur die abstrakteste, primitivste, ärmste und dürftigste Art des ästhetisch Gefallenden; es ist daher auch noch nicht „schön" im eigentlichen Sinne, sondern eben nur „gefällig", ein Schönes im weiteren Sinne, nämlich ein „formal-Schönes", das, ebenso wie das unbewusst-formal Schöne oder sinnlich Angenehme, praktisch nur als unselbständiges Moment anderer selbständig schöner Objekte in Betracht kommt.

β) Das dynamisch Gefällige.

Beruht das sinnlich Angenehme auf der raumlosen Veränderung, das mathematisch Gefällige auf der zeitlosen Raumordnung, so ist die nächsthöhere Konkretionsstufe die der raumzeitlichen Bewegung. Hier erscheinen die bewegten Raumelemente als beharrende und widerstandsfähige Massen, welche in ihrer Bewegtheit kinetische Energie repräsentieren; da aber zu dieser Intensität der rein mechanischen Momente die Ursachen der stetigen Beschleunigung einer gegebenen Bewegungsgeschwindigkeit, d. h. potentielle oder Spannkräfte, hinzukommen, deren Wirkung sich als Anziehung und Abstossung geltend macht. so wird hier die Kinetik zur Dynamik (Statik und Mechanik) und

die Intensität zu einem wesentlichen Inhalt der raumzeitlichen Formgebilde, der selbst als formbestimmendes Prinzip auf die Bewegungsart der Elemente einwirkt. Bei der Statik der festen Körper offenbart sich diese Intensität als Schwere, der das Gleichgewicht gehalten werden muss, bei der Mechanik der festen Körper tritt sie im Stoss, resp. im Widerstreit zwischen Schwerkraft und mechanischem Bewegungsmoment (Wurfbewegung) oder Schwerkraft und Steigkraft (Rakete) zu Tage. Insofern hier überall die gesetzmässige Wirkung der Kraft als das formbestimmende Prinzip dieser Bewegungsformen aus der Erscheinung intuitiv erschlossen wird, fallen alle diese Erscheinungen unter den Begriff des dynamisch Gefälligen. Das Gleiche gilt von den Erscheinungen der Hydrodynamik, der Statik der flüssigen Körper (Anschauung des horizontalen Wasserspiegels), vom Fall und Wurf derselben, bei welchen die mechanischen Gesetze der flüssigen Körper in der mannigfachsten Art zur Anschauung gebracht werden, sowie von ihrer Rotations- und Oszillationsbewegung (Wellenspiel), deren Erscheinungen gleichsam die dynamischen Spannungsverhältnisse jedes einzelnen Teilchens gleichzeitig mit Augen sehen lassen und das formbildende Centrifugalgesetz aufs Deutlichste vor unsere Sinne führen. Es gilt endlich auch von der Ärodynamik, die uns freilich nur im Spiel der Flammen sichtbar wird.

In allen diesen Fällen ist es nicht die Kraft oder das dynamische Moment als solches, was ästhetisch aufgefasst wird, sondern dessen gesetzmässige Beschaffenheit, nicht die unbestimmte Intensität der Energie, sondern deren bestimmtes Mass und bestimmte qualitative Tendenz, nicht das Alogische an der Kraft, sondern ihre logische Determination, mit einem Worte: die „dynamische Idee“, welche die Bestimmtheit des dynamischen Strebens ausmacht. Diese dynamische Idee ist in demselben Sinne das Ergebnis der Anwendung des Logischen auf das Unlogische der Bewegung, Masse und Kraft, wie die mathematische Idee das Ergebnis seiner Anwendung auf Zahl-, Raum- und Zeitgrösse ist. Dabei verhalten sich die mathematischen Formen, in welchen die Kraft sich manifestiert, zu dieser selbst wie Form zum Inhalt, und die mathematischen Ideen, die in den mathe-

matischen Formen sich versinnlichen und auf der Stufe des mathematisch Gefälligen deren Inhalt bilden, gehören nun selbst mit zur Seite der Form.

Es zeigt sich also, dass, was auf der niederen Stufe Form und Inhalt in sich unterscheiden lässt, sich zu dem Inhalte der höheren Stufe wiederum als Form verhält. Das mathematisch, wie das dynamisch Gefällige (einschliesslich des sinnlich Angenehmen) verhalten sich zu einander wie Form zum Inhalt und bilden zusammen das Schöne im Reiche des Unorganischen. Das mathematisch Gefällige ist aber nicht bloss die Form oder das Ausdrucksmittel der dynamischen Idee, welche als sein Inhalt sich in ihm darstellt und versinnlicht, sondern es vermag auch die offen gelassenen Voraussetzungen im Gebiete dynamisch gefälliger Erscheinungen, die sonst dem Zufall anheimfallen würden, selbständig, aber im Einklang mit der dynamischen Idee zu regulieren, z. B. in der Architektur, wo es die dynamisch gleichgültigen Verhältnisse der Regellosigkeit des Zufalls entzieht und das Verbot der Mischung verschiedener Baustile durch die mathematische Missfälligkeit der Ungleichmässigkeit als solchen begründet. Während aber das mathematisch Gefällige noch keine ästhetischen Scheingefühle erregt, vermag das dynamisch Gefällige dies dadurch, dass der Beschauer selbst den Bedingungen des Gleichgewichts, der Schwere, dem Wohlgefühl sich entladender Kraft und dem Missbehagen gehemmter Kraftäusserung unterworfen ist und daher durch den Anblick solcher dynamischer Prozesse leicht zu sympathischen Scheingefühlen angeregt wird, die auf der stillschweigenden Voraussetzung beruhen, dass die bewegten oder sich stemmenden Objekte selbst solche realen Gefühle verspüren.

γ) Das passiv Zweckmässige.

Indem nun die unorganische Natur als Mittel zur organischen Natur betrachtet wird, gewinnen die Gesetze der ersteren neben dem Charakter der minimalen Zufälligkeit auch noch denjenigen der Zweckmässigkeit. Damit schreitet die logische Idee von der mathematischen und dynamischen Idee zur teleologischen fort und konkresziert sich auf dieser Stufe in einer Weise, dass ihre Logicität auch dem blödesten Auge offenbar wird.

Alle Organe sind teils passiver, teils aktiver Art. Die passiven Organe, d. h. die materiellen Werkzeuge, welche die Menschheit sich für ihren Kulturprozess schafft, haben den Zweck, welchem sie dienen, ausser sich, sind in Bezug auf denselben völlig passiv und harren des Gebrauches, der von anderer Seite von ihnen etwa gemacht werden wird. Die Zweckmässigkeit zum Gebrauch ist bei ihnen die erste und unerlässliche Grundbedingung der Schönheit und stellt sich ganz von selbst und ohne ästhetische Absicht ein, sobald nur die Konstruktion ein Maximum von Zweckmässigkeit realisiert. Dabei lässt sie der dekorativen Schönheit nur soviel Raum, dass sie selbst dadurch in keiner Weise beeinträchtigt wird. Sobald sie das geringste Opfer bringen muss, um der dekorativen Schönheit erweiterten Spielraum zu schaffen, ist das grundwesentliche Schönheitsgesetz in prinzipieller Weise verletzt, welche durch keine noch so wertvolle Ornamentik wieder ausgeglichen werden kann. Darum kann auch nur durch unbedingte Hingebung der bildenden Handwerker an das hier allein massgebende Formprinzip der praktischen Zweckmässigkeit ein sogenannter „Stil“ geschaffen werden. Sobald jedoch die teleologische Durchbildung der Form nach Massgabe der Bedürfniszwecke der betreffenden Kulturepoche gesichert ist, ist es nicht nur ästhetisch erlaubt, sondern auch gefordert, dass die niederen und höheren Formbildungsprinzipien den ihnen offenstehenden Spielraum benutzen und mit selbständigen gefälligen oder schönen Zuthaten erfüllen.

Demnach enthält das passiv Zweckmässige sowohl das dynamisch, wie mathematisch Gefällige in sich, aber nur als aufgehobene Momente, nicht als unabhängig von einander bestehende Mosaiksteine, welche zufällig im Schönen zusammengefügt werden, sondern als höhere und niedere Stufen eines und desselben Formbildungsprinzips und besondere Anwendungen desselben auf besondere Gebiete. „Wo das höhere teleologische Formbildungsprinzip ganz aus sich die Form gestaltet und bis ins Kleinste durchbildet, dabei aber seiner Natur nach gar nicht umhin kann, Formen von irgendwelcher dynamischen und mathematischen Gefälligkeit hervorzubringen, da ist alles an der Form sich Darbietende in organischer Durchdringung, weil in un-

mittelbarer positiver Abhängigkeit von dem höchsten hier zur Erscheinung gelangenden Formbildungsprinzip, — da kann auch die ästhetische Wirkung in der Seele des Beschauers nicht mehr ein Mosaik der Wirkungen von verschiedenen sich nebeneinander geltend machenden Prinzipien sein (wie der ästhetische Eklektizismus glaubt), sondern sie muss eine schlechthin einheitliche sein, welche die ästhetischen Sondereffekte der verschiedenen Stufen der Idee zur organischen Einheit in sich bindet“ (144). Auch hier also ist die logische Idee das zeugende Prinzip der Wirklichkeit, der Urquell aller Konkretion, und diese entsteht durch die Anwendung jenes Prinzips auf das Unlogische, welches sich auf dieser Stufe als Wille darstellt, und zwar als ein Wille, der sich nicht mehr damit begnügt, materielle Massen gesetzmässig zu bewegen, sondern nach einem vorstellungsmässigen Ziele geistiger Art strebt. Auch hier beruht das ästhetische Gefallen auf dem unbewussten, gefühlsmässigen Innewerden der teleologischen Idee, welche der Form in unbewusster Weise immanent ist. Dies Gefallen aber wird gesteigert dadurch, dass das passiv Zweckmässige ästhetische Scheingefühle der mannigfaltigsten sowohl sinnlichen, wie geistigen Art erweckt, Scheingefühle, die jedoch nicht auf zufälligen Assoziationen, sondern vielmehr auf solchen beruhen, die in der Sache selbst begründet und je nach der Beschaffenheit des Bedürfnisses, welchem das Objekt dient, entweder lustvoller oder unlustvoller Art sind. Dass aber der Zweck beim passiv Zweckmässigen nicht als ein ausserhalb des Objekts liegender, sondern als ein demselben immanenter percipiert wird, das liegt daran, weil das Objekt ja nicht als Realität, sondern bloss als ästhetischer Schein betrachtet wird. Denn indem der ästhetische Schein von der Realität abgelöst wird, wird er auch von dem realen äusseren Zwecke abgelöst und als Scheinzweck in den Schein hereingenommen. „Erst dieser als teleologische Bedeutung in den Schein hereingenommene Scheinzweck ist diejenige Gestalt der „teleologischen Ideen“, welche, als ein immanenter idealer Gehalt, die Schönheit des ästhetischen Scheins bedingen kann; er ist aber eben auch nichts Anderes als das Logische am Zweck abgelöst vom Unlogischen an demselben“ (150).

δ) Das Lebendige.

Betrachten wir nun das aktiv Zweckmässige, so fällt dasselbe mit dem Lebendigen zusammen. Leben ist nur da, wo Lebensbewegung herrscht. Lebensbewegung aber ist aktiv zweckmässige Bewegung, d. h. eine solche, in welcher der Zweck unmittelbar als immanentes treibendes Agens thätig ist. Die Grundform der äusserlich sichtbaren Lebensbewegung ist die Lokomotion. Die Grundform der inneren (molekularen) Lebensbewegung ist die Ernährung der Zelle und ihrer Formelemente. Die Zweckmässigkeit der letzteren fällt durch ihr Resultat ins Auge, und zwar einerseits durch die Konstitution, das physiologisch Zweckmässige des körperlichen Habitus, andererseits durch die Konstruktion, das anatomisch Zweckmässige des architektonischen Knochengerüstes des Organismus. Das physiologisch Zweckmässige der Konstitution ist die Gesundheit. Wie die anatomische Zweckmässigkeit der Konstruktion des Organismus, ist auch sie der Ausdruck eines aktiv Zweckmässigen, zweckmässiges Resultat selbstschöpferischer Lebensthätigkeit, und darum müssen sich beide als Versinnlichungen einer immanenten teleologischen Idee darbieten. Die Konstitution, wie die Konstruktion, dienen beide dem einheitlichen Zweck des Lebens. Der Organismus, als die der Idee des Lebendigen adäquate Form der Verwirklichung, muss darum auch ästhetisch befriedigend sein. In derselben Weise ist auch die äusserlich sichtbare Lebensbewegung oder die Lokomotion nur durch ihre immanente (funktionelle) Zweckmässigkeit schön, und um so schöner, je mehr sie vom Zweck durchdrungen ist.

Dabei kommt es überall darauf an, den Zweck auf die möglichst einfache Weise, d. h. durch eine möglichst geringe Intensität von Kraftentfaltung, zu erreichen, ein Umstand, der selbst wieder teleologisch begründet ist, nämlich durch die Thatsache einer begrenzten Gesammtleistung des Individuums und die dadurch gebotene Rücksicht auf die Ersparnis von Individualkraft für die Gesammtheit der übrig bleibenden Lebensaufgabe. Bedenkt man, dass dies Prinzip des kleinsten Kraftmasses sogar auch für das Gebiet der Atomkräfte gilt, so können auch hier die scheinbar mechanischen Bewegungsgesetze nur aus einem

individuell teleologischen Verhalten der Kraftcentra entspringen. Das Organische erscheint so als der bestimmende Grund für die Beschaffenheit des Unorganischen, die mechanischen Gesetze entwickeln sich aus der immanenten individuellen Teleologie des Verhaltens der Atome nach Massgabe ihrer psychologischen Grundbeschaffenheit. So versteht man, dass die vollständige lückenlose Durchbildung der Form nach dem höheren Formgesetz des aktiv Zweckmässigen zugleich die grössere oder geringere Befriedigung der Ansprüche niederer Formgesetze, des passiv Zweckmässigen, sowie des dynamisch und mathematisch Gefälligen mit sich führt. Das lebendig Schöne fordert aber jene niederen Stufen des Schönen nicht bloss, sondern es übt auch eine Herrschaft über dieselben aus und zwingt sie, sich seiner Macht zu unterwerfen und sich Einbussen an der ihnen eigentümlichen Art der Schönheit gefallen zu lassen. Denn es ist nicht bloss ein Höheres als jenes, sondern es steht dem Formalschönen der niederen Stufen zugleich als ein inhaltlich Schönes gegenüber.

Mit der Erhebung des idealen Inhalts zur Stufe des Lebendigen gewinnt nun auch das Formalschöne diejenige selbständige ästhetische Bedeutung, welche die bisherigen Stufen infolge der Dürftigkeit ihres Inhalts an und für sich selbst noch nicht besassen, sondern nur durch leihende Hineintragung höherer Stufen in sie, durch Symbolisierung erlangen können. Diese Neigung zum leihenden Hineintragen eines höheren idealen Gehalts, als der Erscheinung wirklich angehört, entspricht der naiven Anschauung der Tiere, Naturvölker und Kinder, welche alles Bewegte und Widerstand Leistende auch als ein Lebendiges auffassen, und wird dadurch erleichtert, dass auch der erwachsene Mensch unter dem atavistischen, aus seiner Kindheit nachwirkenden Einfluss dieser naiv-hylozoistischen Weltanschauung steht. Dadurch ist nun aber das wirklich Lebendige in viel höherem Grade als die Stufen des Unorganischen befähigt, sowohl reaktive, wie sympathische Scheingefühle zu erwecken; und da nun das Mass der erweckten Scheingefühle wesentlich bestimmend ist, für das Mass von idealem Gehalt, welches wir in dem ästhetischen Scheine finden, so erklärt es sich, warum die ästhetische Auffassung so sehr dahin neigt, auch in das Un-

organische Lebendigkeit hineinzulegen und da, wo dieselbe eigentlich in dem vorausgesetzten Sinne nicht behauptet werden kann, leihend hineinzutragen, nämlich um die dem Objekt immanente teleologische Idee sich besser gefühlsmässig zu vergegenwärtigen. Wie das passiv Zweckmässige, so ist auch das Lebendige nur schön als die adäquate Versinnlichung der durch sie hindurchscheinenden teleologischen Idee, aber nur indem sie von der Realität, welche sie hervorgerufen hat, und damit von der Realität des Zweckes, dem sie dient, abgelöst und zum reinen ästhetischen Schein verklärt ist. Dabei ist jedoch die Perception der Zweckmässigkeit genau so unbewusst, wie die Produktion derselben und kann eben nur in gefühlsmässiger und ahnungsvoller Weise vollzogen werden. Die ästhetische Auffassung sieht in der Erscheinung Mittel und Zweck in Einem, aber nur indem sie keines von beiden sieht, sondern statt ihrer bloss den ästhetischen Schein, dem die teleologische Idee implicite immanent ist.

ε) Das Gattungsmässige.

Die Gesammtheit aller teleologischen Ideen, welche in der funktionellen, konstitutiven und konstruktiven Zweckmässigkeit eines Organismus zu Tage treten, ist die Gattungsidee desselben, die aber keineswegs eine blosse Zusammensetzung aus jenen teleologischen Bestimmungen, sondern vielmehr eine innere Einheit, eine einheitliche Idee von weit reicherem Inhalt darstellt als jener Komplex der teleologischen Bestimmungen. Die ästhetische Auffassung erfasst den Sinnenschein als typische Versinnlichung der Gattungsidee, sie erschliesst aus ihr rückwärts die teleologischen Bestimmungen, welche dem Zweckkomplex der Gattung angehören, ohne sich dieselben jedoch als solche explicite zum Bewusstsein zu bringen. Dabei hat sie nicht bloss vor allem den Sinnenschein der typischen Bewegungsform zu berücksichtigen, sondern sie ist auch wesentlich auf die Beziehungen des betreffenden Repräsentanten der Gattung zu seiner Umgebung mit angewiesen und muss dieselben insoweit in den ästhetischen Schein mit hereinziehen, als sie die typische Bewegungsart zur Anschauung bringen.

Es kann daher auch nicht davon die Rede sein, wie

Schopenhauer behauptet, dass die Gattungsidee über Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Bewegung hinausliege. Spricht sich doch die Zeitlichkeit der Gattungsidee auch darin aus, dass die Erscheinungsform, in welcher sie sich versinnlicht, in eine Reihe von Entwickelungsphasen zerfällt, welche in bestimmter zeitlicher Ordnung aufeinander folgen. Nicht nur entfaltet die Gattungsidee in der Metamorphose und dem Generationswechsel einen successiven Polymorphismus, sondern die allermeisten Gattungsideen entfalten auch noch einen simultanen Polymorphismus innerhalb der nebeneinander lebenden Individuen derselben Generation und Familie, deren wichtigste Art der geschlechtliche Dimorphismus darstellt. In allen diesen Fällen kann die Gattungsidee nur in der Einheit ihrer Besonderungen, aber nicht etwa in einem arithmetischen Mittel aus den empirischen Daten der Natur und kann eine annähernde Versinnlichung der Gattungsidee nur in besonders von der Natur begünstigten Exemplaren gefunden werden.

Nur auf dem Wege induktiver Betrachtung durch Einsicht in den von der Gattungsidee umspannten Zweckkomplex kommen wir derselben näher und derjenigen vermutlichen Erscheinungsform auf die Spur, in welcher die Idee sich bei ungestörter und ungehemmter Bewältigung des Stoffes ihrer Materialisation versinnlichen würde. Diese mutmassliche Erscheinungsform, die ebenso ein subjektives Ideal der Vorstellung, wie ein objektives Ideal der Verwirklichung der Idee in der Erscheinung darstellt, ist das Gattungsideal, nicht zu verwechseln mit der Gattungsidee, die übersinnliches absolut konkretes Prinzip der Formgestaltung ist, während jenes raumzeitliche Erscheinungsform oder Sinnenschein ist. Nur der abstrakte Idealismus identifiziert die Idee mit dem Ideal, reduziert das letztere auf das relativ abstrakte Gattungsideal und beschränkt daher auch alles Idealisieren auf ein bloss gattungsmässiges Idealisieren. In Wahrheit jedoch ist das Ideal, als der sinnliche Repräsentant der übersinnlichen Idee, zwar geeignet, deren Stelle für die Bemessung des Schönheitsgrades eines Exemplars der Gattung zu vertreten, aber keineswegs selbst das gestaltende Prinzip des ästhetischen Scheines. Dies ist vielmehr die Gattungsidee, die aus sich heraus die Arten der verschiedenen Zwecke der Gattung und das relative

Gewichtsverhältnis derselben bestimmt und welche sich daher auch zu den einzelnen von ihr umspannten Zwecken sammt deren lebendiger Erscheinungsform als idealer Inhalt zu seiner Form verhält. Diesem höheren und konkreteren Inhalt gemäss ist das Gattungsmässige befähigt, ästhetische Scheingefühle höherer Art auszulösen als die vorhergehenden Stufen des Schönen, Gefühle reaktiver und sympathischer Art, welche das ganze Seelenleben der Gattung als solchen umspannen und ihren Höhepunkt bei derjenigen Gattung erlangen, dem der menschliche Beschauer selbst angehört.

5) Das mikrokosmisch Individuelle.

Das Gattungsmässige in seiner Schablonenhaftigkeit ist arm, verhältnismässig leer an Gehalt und daher auch nicht im stande, das ästhetische Interesse dauernd zu fesseln. Gegenüber dieser Abstraktheit des Gattungsmässigen macht der ästhetische Instinkt mit Recht die höheren Ansprüche des konkret-Individuellen geltend, der nur freilich sein innerstes und eigenstes Wesen missversteht, wenn er sich dabei in die Masken des Realismus und Naturalismus einkleidet. Denn obschon eine Kunstrichtung, welche ihre Aufgabe allein in der Pflege des Gattungsmässigen sucht, von dem richtigen Wege weiter ableitet als eine solche, welche dieselbe in der realistischen Wahrheit sucht, so liegt doch der Grund hiervon „nicht da, wo die Anhänger einer realistischen Kunst ihn suchen, in der Annahme, dass der Idealismus Unsinn sei, sondern darin, dass der Realismus durch seinen Kultus des konkret-Individuellen dem wahren und echten, d. h. dem konkreten, Idealismus erheblich näher steht, als der abstrakte Idealismus, der über der Pflege des abstrakten Gattungsideals die Rechte des Individuellen verkennt“ (188). Wenn es wahr ist, dass die Schönheit nur im ästhetischen Schein zu finden, der ästhetische Schein aber nur der von der Realität abgelöste Schein ist, so kann es beim Schönen nicht auf die Übereinstimmung mit der Naturwirklichkeit, sondern nur auf die adäquate Versinnlichung der Idee ankommen, und es ist für den Schein ästhetisch zufällig, ob er ausserdem auch mit einer Naturerscheinung übereinstimmt. „Das individuell schöne Kunstwerk ist demnach nicht deshalb schöner als das gattungsmässig-

schöne, weil es der Natur und Wirklichkeit besser entspricht, sondern vielmehr die Naturwirklichkeit ist deshalb schöner als das gattungsmässig-schöne Kunstwerk, weil sie der ästhetischen Forderung des konkret-Individuellen besser entspricht als dieses" (189).

Wie die Gattung, so ist auch das Individuum nur etwas von der absolut-konkreten Idee Abgelöstes und insofern Abstraktes; es ist nur eine Partialidee, d. h. ein unvollständiges Stück einer umfassenderen Idee. Jede Individualidee ist aber auch zugleich mikrokosmische Idee, d. h. sie spiegelt einerseits das gleiche Verhältnis gegen die von ihr umspannten und als ideale Glieder in ihr beschlossenen Ideen niederer Ordnung wieder, wie die absolute Idee, von der sie selbst ein Glied ist, andererseits dagegen weist sie über sich hinaus auf die Individualidee nächsthöherer Stufen und so indirekt zuletzt auf die Weltidee und besitzt in dieser ihrer mikrokosmischen Beschaffenheit das Mittel zur ideellen Überwindung ihrer Partikularität. Ein um so ähnlicheres Abbild des Makrokosmus die Individualidee in ihren Beziehungen zu den Individualideen niederer Ordnung bietet, einer je höheren Stufe in der Stufenordnung des Individuellen sie angehört, je deutlicher sie damit durch ihre Gliedschaft auf die Weltidee hindeutet, d. h. je mikrokosmischer sie ist, desto weniger lässt sie ihren Mangel an absoluter Konkretion empfinden, desto schöner ist sie folglich, vorausgesetzt, dass sie, wie dies freilich nur bei den Individualideen mittlerer Ordnung der Fall ist, der Versinnlichung im ästhetischen Scheine zugänglich ist.

Nun ist das materielle Universum mit all seinen natürlichen Gliederungen letzten Endes nur ein blosses Mittel für das Zusichselberkommen des Geistes. Von allen uns bekannten Lebewesen ist es aber nur der Mensch, der auf diesen tiefsten Kern der makrokosmischen Idee mikrokosmisch hinweist, und darum ist es auch der Mensch in seinen Beziehungen auf die Familie, die Gesellschaft, den Staat und die Kirche, ist es nur die unerschöpfliche Vielheit der menschlichen Individualideen, welche den höchsten Inhalt des Schönen abgiebt. Je höher und konkreter aber die Stufe der Idee ist, welche uns im ästhetischen Schein begegnet, je deutlicher die Idealität des Inhalts des Schönen für das Bewusstsein hervortritt, desto mehr verdunkelt sich für unser

abstraktes Denken die Logicität der Idee, desto mehr sind wir auf das unbewusste, ahnungsvolle, gefühlsmässige implicite Erfassen des unbewussten, dem ästhetischen Schein immanenten Ideengehaltes angewiesen, desto mysteriöser wird das Schöne für uns, „desto mehr wird die klare verstandesmässige Einsicht in die Logicität des idealen Gehalts, die bei den niedrigsten Stufen des Formalschönen noch ein verhältnismässig breites Feld offen hat, von jenem letzten Mysterium verschlungen, welches nun einmal in nicht abzuleugnender Weise für das Bewusstsein in dem unbewussten Erfassen des Ideengehalts liegt. Das Letzte und Tiefste im Schönen, der springende Punkt, der es zum Schönen macht, ist überall und auf allen Stufen ein Mysterium, auch auf denen der dürftigsten formalen Schönheit, und darum ist der Anspruch irgendwelcher Ästhetik, die Erklärung des Schönen erschöpfen zu wollen, unter allen Umständen ein Symptom davon, dass das Problem des Schönen und sein im Mysterium liegendes Wesen noch gar nicht verstanden ist" (198 f.).

Der unmittelbarste empirische Repräsentant der Individualidee ist der Charakter. Er ist bestimmt durch den Komplex aller eigentümlichen und besonders gearteten Zwecke des Individuums in ihrem relativen Stärkeverhältnis. Dieser Zweckkomplex enthält auch das gesetzmässige Formprinzip für alle unwillkürlichen auf den Körper bezüglichen Funktionen in sich. Darum ist der organische Leib dem Charakter konform, weil beide koordinierte Ausflüsse desselben einheitlichen Zweckkomplexes, der Idee, sind, darum ergänzen Physiognomie und Charakter einander und unterstützen einander im Erschliessen der Idee.

Im Unterschiede von der Individualidee ist das individuelle Ideal die Einheit des idealischen physiognomischen Individualtypus mit dem idealischen Individualcharakter. Als solche trägt es auch Züge des Gattungsideals an sich, wobei die bestimmte Art der Mischung dieser relativ generellen Züge durch die konkrete Eigentümlichkeit der Individualidee bestimmt ist, während die Originalität und Konkretheit des individuellen Ideals in der individuellen Einzigkeit desselben innerhalb der Schranken des Generellen liegt. Hiernach gehört weder das relativ Zufällige, wie es auf Störungen der Realisation der Indi-

vidualidee beruht, dem individuellen Ideal an, weil es lediglich der individuellen Wirklichkeit angehört und den Unterschied zwischen dieser und dem individuellen Ideal begründet, noch jenes gattungsmässig Schöne an dem letzteren, weil es lediglich zum formal-Schönen gehört. Vielmehr ist das konkret Schöne oder individuell Schöne im Unterschiede von dieser relativ formalen Schönheit nur das mikrokosmisch Individuelle, und dieses allein begründet die positive Bedeutsamkeit des individuellen Ideals.

Da überall der Reichtum der erregten Gefühle und deren Tiefe, Feinheit und Kraft in Proportion steht zur Bedeutsamkeit des idealen Gehalts, so ist das konkret Individuelle mehr als irgend etwas Anderes befähigt, ästhetische Scheingefühle zu erwecken. Diese Gefühle verhalten sich zum ästhetischen Schein des Individuellen wie Inhalt zur Form und wiederholen damit auf der Stufe des konkret Schönen noch einmal und zum letzten Male den Gegensatz von Form und Inhalt im Schönen. Aber weder ist dieser Inhalt hier ein inhaltlich Schönes, noch kann seine Form, das konkrete Ideal, ihm als ein formal Schönes entgegengesetzt werden, und so bleibt das konkret Schöne als inhaltlich Schönes höchster Instanz bestehen, zu dem alle niederen Stufen sich als Formalschönes verhalten. Je lebhaftere Scheingefühle nun aber ein Schönes erregt, desto stärkere, tiefere, feinere Lust ruft es auch hervor. So erklärt sich nicht bloss die mit der Stufe der Konkreszenz wachsende Neigung des Subjekts, das Schöne der höheren Stufen durch phantasiemässige Unterstellung auch in die niederen Stufen leihend hineinzutragen, um sich an diesem fixierten Schein einer höheren Schönheitsstufe desto lebhafter zu erfreuen, sondern vor allem auch die Thatsache, dass die Phantasie am allermeisten darum bemüht ist, das mikrokosmisch Individuelle, womöglich in der Form des menschlich Individuellen, auch dort hineinzulegen, wo die verstandesmässige Auffassung es nicht findet. So erklärt es sich endlich auch, dass das Leben der ästhetischen Scheingefühle und damit der ästhetischen Lust seine ganze Tiefe, Breite und Kraft erst da entfaltet, wo man den ästhetischen Schein von menschlichen Gestalten und Handlungen vor sich hat, und dies in um so höherem Masse, je individueller der vorgeführte ästhe-

tische Schein durchgebildet ist, und je mikrokosmischere Gestalten und Handlungen er uns vorführt.

c) Das Hässliche.

An die Lehre von den Konkretionsstufen des Schönen schliesst sich die Untersuchung der Gegensätze des Schönen, d. h. die Lehre vom Hässlichen an. Dieselbe geht von der Voraussetzung aus, dass alle Schönheit bloss relativ sei, und findet eine vierfache Art des Abweichens von der absoluten Schönheit. nämlich erstens das minder Schöne, welches nur auf einer tieferen Stufe als das höchste Schöne steht, aber darum doch weder ein Unschönes, noch ein Hässliches ist, zweitens das relativ Unschöne, welches einen Mangel an Schönheit an solchen Stellen bedeutet, wo zur Entfaltung von Schönheit Raum und Gelegenheit gewesen wäre, drittens die formale Hässlichkeit, als Inadäquatheit zwischen Schein und Idee, und viertens das inhaltlich Hässliche, beruhend auf einer logisch widersinnigen Beschaffenheit des idealen Gehaltes. Auch vom Hässlichen gilt, dass das inhaltlich Hässliche einer niederen Stufe zum relativ formal Hässlichen im Vergleich zu dem Inhalt der höheren Stufe wird. Soweit jedoch die relative formale Hässlichkeit der niederen Stufen durch die Konsequenzen des Formbildungsgesetzes der höheren Stufen bedingt ist, dient dieselbe als unentbehrliches Mittel zur Gewinnung einer Schönheit höherer Stufe, nämlich als Bedingung der relativen Konkretheit des Schönen, und soweit sie Vehikel der Konkreszenz des Schönen ist, insoweit ist die Hässlichkeit ästhetisch berechtigt. Nun heisst, was dem relativ abstrakteren Schönen der niederen Stufen gegenüber vergleichsweise konkret heisst, den übrigen Konkretionen derselben Stufe gegenüber charakteristisch. Folglich ist das Hässliche insoweit ästhetisch berechtigt und notwendig, als es Vehikel des charakteristisch Schönen ist. Je charakteristischer aber das Schöne ist, desto grösser ist die unentbehrliche formale Hässlichkeit desselben.

In der That zeigt sich überall jede inhaltliche Schönheit auf jeder Stufe nur erkauft um den Preis eines Verstosses gegen die formale Schönheit, wobei das sinnlich Angenehme nur eine scheinbare Ausnahme bildet. So ist auf der Stufe des mathe-

matisch Gefälligen das Symmetrische unter dem Gesichtspunkte der Gleichmässigkeit relativ hässlich. Auf der Stufe des dynamisch Gefälligen sind die verschiedenen Arten der Wurfbewegung als solche hässlich im Vergleich zu der formalen Schönheit des parabolischen Wurfes, obschon sie charakteristisch für die Art des Werfens sind und dem Kenner das dynamische Wesen des Vorgangs offenbaren. Dynamisch missfällig dagegen ist ein Verstoss gegen die dynamischen Formgesetze, insbesondere der Schwere und des Gleichgewichts. Ebenso beruht auf der Stufe des passiv Zweckmässigen das Charakteristische auf einer Abweichung von der dynamischen und mathematischen Gefälligkeit, während hässlich die Zweckwidrigkeit ist. Auf der Stufe des aktiv Zweckmässigen dagegen ist die Hässlichkeit (Zweckwidrigkeit) entweder eine unzulängliche Anpassung der organischen Konstruktion an die Lebensbedingungen oder schwächliche resp. ungesunde Konstitution oder ungeschickte Ausführung der Funktion, die aber sämmtlich ästhetisch gerechtfertigt sein können als Mittel zur Erzielung des charakteristisch Schönen auf der Stufe des Gattungsmässigen oder Individuellen.

Das Hässliche auf der Stufe des Gattungsmässigen ist das Gattungswidrige oder Abnorme als Defektes, Excessives und Verbildetes, welches immer auf irgendwelcher äusseren Hemmung oder Störung beruht, zu deren siegreicher Überwindung die der Idee zu Gebote stehenden Kräfte momentan nicht ausreichten. Eben deshalb hat eine pathologische abnorme Kunst auch kein Recht, sich auf die Realität als ihr Vorbild zu berufen. „Wenn die Natur uns unästhetisch Hässliches zeigt, so hat sie dafür eben die Entschuldigung, dass die Idee an den Hemmungen und Störungen der materiellen Realität mit ihrer Selbstverwirklichung gescheitert ist: wenn aber die Kunst uns unästhetisch Hässliches zeigt, so fehlt ihr diese Entschuldigung, denn sie hat nicht mit einer materiellen Realität, sondern nur mit äthetischem Schein zu thun, in dem die Idee sich rein und ungehemmt und ungestört offenbaren kann. Künstlerisches Unvermögen oder künstlerische Perversität sind wohl psychologische Erklärungen für das thatsächliche Vorkommen des unkünstlerisch Hässlichen in Kunstwerken, aber keine ästhetischen Entschuldigungen desselben. Das Kunstschöne hat eben nur den einzigen Grund der

Rechtfertigung für seine Existenz neben dem Naturschönen gleicher Art, dass es im stande ist, das unästhetisch Hässliche zu vermeiden, was die Natur nicht vermag; eben dadurch ist die Kunst aber auch zur Vermeidung des unästhetisch Hässlichen verpflichtet und verwirkt die einzige Legitimation ihres Daseins, sobald sie die Thatsache, dass auch in der Natur unästhetisch Hässliches vorkommt, als Rechtfertigung dafür anzuführen versucht, dass sie dieser ihrer Verpflichtung untreu geworden" (239 f.). Nun giebt es aber ausser dem Abnormen, das als solches ein formal Hässliches ist, auf der Stufe des Gattungsmässigen auch noch ein inhaltlich Hässliches, hässliche Gattungsideale, bei denen die Gattungsideen, welche sie versinnlichen, mit einem inneren Widerspruch behaftet sind. Hier reflektiert der äussere Widerspruch zwischen fundamentaler Konstruktion und Lebensbedingungen sich in den Typus hinein und führt zu einem Widerspruch zwischen anatomischer Konstruktion und physiologischer Anpassung, wie bei den rudimentären Flügeln der Pinguine oder den langen Beinen gewisser Spinnenarten. Alle übrige Hässlichkeit der Gattungstypen dagegen ist entweder eine bloss formale von niederer Stufe, durch den Zweckkomplex der Gattung geforderte, also auch ästhetisch gerechtfertigte und überwundene oder sie ist eine bloss vermeintliche, durch unsachliche Assoziationen vom Subjekt hineingetragene, indem jede Gattung so schön ist, als sie den Umständen nach sein kann, und zwar nicht bloss in inhaltlicher, sondern auch in formaler Hinsicht.

Auf der Stufe des Individuellen endlich besteht das formal Hässliche entweder in einer Diskrepanz zwischen der physiognomischen Erscheinung und dem Wesen und Charakter des Individuums oder in einer Diskrepanz zwischen dem erworbenen und angeborenen Charakter. Das inhaltlich Hässliche dagegen besteht auf dieser Stufe in einer Verkehrtheit des Denkens (Irrtum, Dummheit, Verrücktheit), Fühlens und Wollens (Störung der Harmonie der charakterologischen Triebe, Auflehnung des Eigenwillens gegen die mikrokosmische Bestimmung der Idee des Individuums, die sich als Verbrechen, Böses und Sünde darstellt). Ein solches partielles Vorkommen des Unlogischen in der Welt der bewussten Individuen ist, wie wir aus der Ethik

wissen, ein teleologisch unentbehrliches Moment der Negativität im teleologischen Prozesse, ein vom Logischen selbst als ein zu überwindendes Gesetztes, das als solches bloss relativ unlogisch ist. Folglich muss das Unlogische auch als überwundenes Hässliches, d. h. als Mittel zur Charakteristik desjenigen Schönen von höherer Konkreszenz erscheinen, welches dasselbe in sich aufhebt.

Diese Aufhebung und Überwindung des Hässlichen vollzieht sich auf der Stufe des Individuellen entweder in der Weise, dass das charakteristisch Schöne, welches das inhaltlich Hässliche überwinden soll, demselben Individuum anhaftet, wie das letztere, oder dadurch, dass das individuell Hässliche dienendes Glied in der charakteristischen Schönheit eines grösseren Ganzen wird, dass es den Triumph des teleologisch sein Sollenden versinnlicht, der ohne ein nicht sein Sollendes nicht versinnlicht werden könnte, oder sie vollzieht sich endlich durch die Vereinigung beider Arten. In jedem Falle hat die ästhetische Überwindung des Hässlichen zugleich eine mikrokosmische Bedeutung, sofern auch der Weltprozess auf den endgültigen Triumph des Logischen über das Unlogische im Untergange alles Daseins hinzielt. Natur und Geschichte haben nicht die Aufgabe, überall und an jeder Stelle eine solche mikrokosmische Antizipation dieses Unterganges zu liefern; deshalb bleibt im Einzelnen viel Unlogisches und inhaltlich Hässliches in ihnen stehen, das erst in einem späteren Stadium des Prozesses seine Überwindung findet. „Da aber eine solche spätere Überwindung nicht mehr in den ästhetischen Schein des betrachteten Ausschnitts fällt, so bleibt auch solches inhaltlich Hässliche in Natur und Geschichte für die ästhetische Auffassung ein unästhetisch Hässliches. Die Kunst würde die Legitimation ihrer Existenz gegenüber dem Naturschönen einbüssen, wenn sie derartiges unästhetisch Hässliches darbieten wollte und ihr Thun damit zu rechtfertigen versuchen wollte, dass das Gebotene nur ein Ausschnitt aus dem Prozess sei, dessen relativ unlogische Beschaffenheit in einem späteren Stadium des Prozesses seine Überwindung finden würde. Die Kunst darf nur ein in sich abgeschlossenes Ganzes bieten, welches von allem in ihm vorkommenden inhaltlich Hässlichen auch die sinnlich anschauliche Überwindung enthalten muss;

nur dann darf das Kunstschöne den Anspruch erheben, neben dem Naturschönen zu existieren, wenn es mikrokosmisch in sich abgerundete Ausschnitte bietet, in denen kein ästhetisch ungerechtfertigtes Hässliches mehr vorkommt" (259).

d) Die Modifikationen des Schönen.

α) Die konfliktlosen Modifikationen: das Erhabene und das Anmutige.

Wenn die absolute Grösse oder Mächtigkeit eines Objekts unmittelbar genommen ästhetisch gleichgültig ist, so hat diese ästhetische Gleichgültigkeit der Quantität ein Ende, sobald wir die vom ästhetischen Schein erregten Scheingefühle in Betracht ziehen. So bewirkt das Übermässige in dem praktisch Beteiligten eine Depression des Selbstgefühls, wobei das Entscheidende für die Erregung dieser realen Gefühle nicht die extensive Grösse des Objekts, sondern seine Kraft ist und die Grösse nur eines der Symptome für jene bildet. Das Gleiche gilt folglich auch vom ästhetischen Schein des Übermässigen und den von ihm erregten Scheingefühlen. Nun liegt es, wie gesagt, im Wesen der Scheingefühle, dass sie in den ästhetischen Schein hinausprojiziert werden und dadurch die Verschmelzung des Ich mit dem Objekt herbeiführen. „Insofern nun das Objekt ein übermächtiges, imposantes ist, wirkt die Identifikation des Subjekts mit demselben als eine das Subjekt über sein reales Kraftniveau ästhetisch hinaushebende und führt es zum ästhetischen Geniessen einer Scheinkraft, die thatsächlich nicht die seine ist, aber momentan wie die seinige von ihm empfunden wird. So wird das Übermächtige, das im ersten Moment der ästhetischen Auffassung nur ein Imponierendes war, im zweiten Moment der ästhetischen Auffassung zu einem Erhebenden, d. h. das Subjekt über sich selbst Hinaushebenden; der scheinbaren Depression des Selbstgefühls im ersten Moment folgt eine scheinbare Erhöhung desselben im zweiten. Die Lust dieser Erhöhung des Selbstgefühls überwiegt bei weitem die Unlust der anfänglichen Depression, weil mit der vollzogenen Identifikation von Subjekt und Objekt die Depression verschwindet und die Erhebung allein übrig bleibt; die Depression ist also nur der Ausgangspunkt dieses ästhetischen Prozesses, der sofort zur Überwindung der

Unlust führt“ (266 f.). Das Übermächtige wirkt imponierend bloss durch seine sinnlich scheinhafte Übermacht; das Imponierende wirkt aber erhebend nur unter der Bedingung, dass es schön ist und als schöner Schein das Subjekt in sich aufsaugt. Was aber erhebend wirkt, das heisst erhaben: das Erhabene ist sonach das schöne Imposante oder das imposant Schöne, wobei imposant das Übermächtige von imponierender Wirkung bedeutet.

Der Gegensatz des Erhabenen ist das Anmutige. Es ist das gewinnende Untermächtige und muss deshalb nicht bloss mitleidswürdig, sondern auch liebenswürdig sein, d. h. gewisse positive Eigenschaften besitzen, die ihm trotz seiner Untermächtigkeit einen Wert verleihen. Die eine dieser positiven Eigenschaften ist die formale Schönheit, wodurch das Untermächtige niedlich wird. Eine weitere positive Eigenschaft ist die Bewegungsgrazie, wodurch dasselbe zierlich wird. Eine dritte, und zwar die wichtigste dieser Eigenschaften aber ist seelischer Art, die Fähigkeit und Willigkeit zur Anpassung und Anbequemung, die Bereitschaft zur Unterordnung des eigenen Willens unter denjenigen des Beschützers, die opferwillige Hingebung an den befreundeten Starken und die freudige Dankbarkeit, die in ihrer Gesammtheit die seelische Anmut ausmachen. Ihr Gipfel ist die Holdseligkeit, die Einheit der auf den Anderen gerichteten Huld und der in sich beruhenden Seligkeit oder idealen Heiterkeit des Gemüts. In dem Anmutigen lässt die ästhetische Selbstversetzung des Ich die Befriedigung mitgeniessen, dass Geben (nämlich des reaktiven Liebesgefühls) seliger ist als Nehmen und noch dazu diese Befriedigung wissend mitfühlen, welche das rein Anmutige nur bewusstlos ahnend besitzt. Neben diesem sympathischen Mitgenuss der inneren seligen Heiterkeit des Anmutigen bleibt aber doch immer noch das reaktive Gefühl der grossmütigen Gönnerschaft mit der Schwäche bestehen, und beide ergänzen einander zu dem ästhetischen Gefühl des Anmutigen.

β) Die konflikthaltigen Modifikationen.

α′) Die immanente Lösung des Konflikts.

Der Indifferenzpunkt des Erhabenen und des Anmutigen ist das einfach Schöne oder rein Schöne, das sich vor-

wiegend im Gebiete des formalen Schönen findet. Es ist, ebenso, wie das Erhabene und Anmutige, nur zufällig und zeitweilig konfliktlos und kann jeder Zeit in den Konflikt eingehen. Wesentlich konfliktlos dagegen ist das Idyllische, das den Übergang zu den konflikthaltigen Modifikationen macht, indem es zum Konflikt ausdrücklich eine negative Stellung einnimmt.

Aller Konflikt ist, wie gesagt, ein solcher des relativ Unlogischen gegen das Logische und verläuft teils als innerer im Individuum, als Störung und Wiederherstellung der individuellen Harmonie, teils als äusserer zwischen verschiedenen Individuen, als Störung und Wiederherstellung der universellen Harmonie, teils als Wechselwirkung von beiden. Schön ist der Konflikt nur als gelöster, weil er nur insofern etwas Logisches ist, und zwar repräsentiert er eine höhere Entwickelungsstufe der logischen Idee als das konfliktlos Schöne, weil er das Logische im Prozesse vorführt und deshalb mikrokosmischer ist. Der bloss innere Konflikt hat sein ästhetisches Recht in den sogenannten subjektiven Künsten (Landschaftsmalerei, Musik, Lyrik). Der bloss äussere Konflikt ist ein Verstoss gegen die teleologische Ökonomie; denn indem er auf die Potenzierung des Schönen durch logische Überwindung des Konflikts und auf die Erregung der entsprechenden ästhetischen Scheingefühle verzichtet, setzt er Mittel in Bewegung, ohne die entsprechenden ästhetischen Wirkungen aus denselben zu schöpfen. So ist er das Spektakulöse, das nur soweit erträglich ist, als es dem Zuschauer gestattet, sich um den Konflikt als solchen gar nicht zu bekümmern und ihn nur als gleichgültiges Mittel zur Schaustellung zu betrachten. Ist das Spektakulöse ein Mordiöses, stösst es damit den gesunden Sinn zurück, weil jede Zerstörung des Lebenszweckes am Lebendigen hässlich ist, so wird es, da es den Zuschauer nicht durch persönliche Sympathie mit den Leiden der geopferten Individuen erschüttert, zum kalt Grässlichen oder abstrakt Grässlichen. Zwischen dem bloss äusserlichen Konflikt und dessen voller Verinnerlichung bildet das Intriguante eine Zwischenstufe, welches darin besteht, dass der Verlauf des äusseren Konfliktes zwar in der Vorstellung der Beteiligten, aber nicht in deren Gefühl reflektiert und der Schwerpunkt in dem Kampf um die Erreichung bestimmter Ziele

auf die verstandesmässige Überwindung der entgegentretenden Hindernisse gelegt wird. Ästhetisch am höchsten steht das Intriguante da, wo es zum Lustigen wird, d. h. wo die äusseren Konflikte gar nicht ernst und gefährlich, sondern nur der Anlass zum belustigenden Spiele des Verstandes mit ihm sind, wo aber auch zugleich die handelnden Charaktere ein grosses Mass von Behagen und Heiterkeit in die Handlung mitbringen und nicht nur in ihr bewahren, sondern durch dieselbe und ihre ergötzlichen Erfolge steigern lassen.

Wird nun der Konflikt zugleich ein innerlicher, d. h. zu einem Konflikt von gegen einander streitenden Begehrungen, Gefühlen und Stimmungen, so entsteht zunächst das Rührende. Rührend im weiteren Sinne ist alles, was weiche, sanfte, milde, süsse, schmelzende Gefühle auslöst. Rührend im engeren Sinne ist diejenige Lösung des Konflikts, bei welcher die genannten Gefühle die Oberhand über die zum Konflikte treibenden Mächte gewinnen. Das Rührende im engeren Sinne ist, als die versöhnliche Lösung ernster Konflikte, zugleich das rührend Schöne im eminenten Sinne, vorausgesetzt, dass es eine normale Lebensäusserung ist, die zu der Grösse der Motive in Proportion steht. Wo dagegen dies letztere nicht der Fall ist und aus der versöhnlichen Lösung relativ unbedeutender Konflikte ein übergrosses Mass von Rührung geschöpft wird, da geht das Rührende in das Rührselige über, das als solches ästhetisch verwerflich ist. Das rührend Schöne steht ästhetisch um so höher, je mehr seelische Anmut es entfaltet und je erhabener die Konflikte sind, die es löst, je mehr sich also die ihm entgegenstehenden Leidenschaften zum Herben, Strengen, Harten und Starren verschärfen. Wird jedoch die Erhabenheit dieser Leidenschaften, Bestrebungen und Gefühle künstlich und gewaltsam in die Höhe geschraubt, so entsteht das Pathetische, das eine Hyperästhesie für heroische Affekte voraussetzt und sich leicht mit komödiantischer Übertreibung vereinigt.

„Das Rührende unterscheidet sich dadurch vom Tragischen, dass es eine versöhnliche Lösung hienieden auf dieser Erde und innerhalb der Grenzen der uns bekannten Erscheinungswelt, d. h. eine immanente phänomenale Lösung bietet, während die tragische Lösung transcendent und übersinnlich oder metaphysisch

ist. Vom irdisch phänomenalen Gesichtspunkt aus ist die transcendente Lösung so gut wie keine; wer ganz in diesem Gesichtskreis befangen ist, wie dies von unserer glaubenslosen, materialistischen und skeptischen Zeit in wachsendem Masse gesagt werden kann, für den wird das Tragische keinen höheren Wert haben als das Traurige. Er wird entweder einen lösbaren Konflikt suchen, aus dem sich das Rührende entwickelt, oder wenn er sich überhaupt mit unversöhnlichen Konflikten abgiebt, wird er bei dem erklärten Bankerott der Lösungsbemühungen, d. h. bei dem Traurigen, stehen bleiben, welches dem Rührenden unendlich viel näher steht als das Tragische und zugleich weniger erschütternd, durchrüttelnd und zermalmend ist als dieses" (316 f.). Denn das Traurige ist die Erklärung der Aussichtslosigkeit und Hoffnungslosigkeit auf irgendwelche Lösung des Konflikts. Es ist „die Versumpfung des inneren Konflikts", indem ein relativ berechtigtes Streben in seinen Zielen endgültig scheitert und weder die Kraft übrig behält, sich neue, sein Leben ausfüllende Ziele zu stecken und zu verfolgen, noch auch im individuellen Untergang zur tragischen Erhebung gelangt. Als Versumpfung des innerlich ungelösten und unlösbaren Konflikts, ist das Traurige das eigentlich Hässliche im Gebiete der konflikthaltigen Modifikationen des Schönen. Dasselbe korrespondiert dem theoretischen Standpunkte des ohnmächtig in seinem Jammer wühlenden Miserabilismus; dem theoretisch allein berechtigten Pessimismus jedoch entspricht auf ästhetischem Gebiete nicht das Traurige, sondern das Tragische. „Die Kunst aber hat mit diesem allein wahren Pessimismus nicht deshalb nähere Beziehungen, weil er zufällig der Wirklichkeit entspricht, sondern weil die ästhetischen Folgerungen logische Folgerungen sind und deshalb der immanenten Logik der Thatsachen parallel laufen" (318). Nur dadurch kann das Traurige ästhetisch statthaft werden, dass es sich in das rührend Wehmütige oder Elegische auflöst. Das Elegische ist „die Erinnerungstrauer", in welcher die Unwesentlichkeit und vergängliche Nichtigkeit aller besonderen Konflikte und aller aus ihnen entspringenden Schmerzen intuitiv erfasst wird. Die Mitfreude und das Mitleid mit der eigenen Vergangenheit auf dem Hintergrunde einer mit neuem Inhalt erfüllten Gegenwart von selbständigem, wenn auch dem früheren

nicht ebenbürtigem Werte sind in ihm zu einer Empfindung verschmolzen. Zwar ist dies keine direkte, reale, objektive, wohl aber eine indirekte, ideale, subjektive Lösung des einstigen Konfliktes, sofern hier die Versumpfung des Konflikts „neben der objektiven Unlösbarkeit noch die Nebenbedeutung seines allmählichen Versinkens und Verschlammens gewinnt, womit er von der Oberfläche verschwindet, eingehüllt, abgestumpft und unschädlich gemacht wird" (320).

β') Die logische Selbstaufhebung des Konflikts: das Komische.

Jenes relativ Unlogische, woraus jeder Konflikt entspringt, muss früher oder später in handgreiflich unlogischen Konsequenzen zu Tage treten. Geschieht dies in der Weise, dass etwas Unlogisches seine eigenen Konsequenzen für die unmittelbare Anschauung der Sinne oder der Phantasie zieht, so kann man sagen, dass das Objekt sich selbst in intuitiver Weise ad absurdum führe. Überall, wo ein Unlogisches durch sein unlogisches Thun mit seinen eigenen Absichten in Kollision kommt, da ergiebt dies einen rein innerlichen Konflikt, der in der anschaulichen Darstellbarkeit und innerlichen Teilnahmsfähigkeit alle Bedingungen zum ästhetischen Eindruck vereinigt, wenn der innerliche Konflikt mit einem äusseren zusammentrifft und beide einander gegenseitig bedingen. Der innere Konflikt besteht darin, dass ein Individuum logisch zu verfahren glaubt und dabei unlogisch verfährt, also sich in einem Irrtum befindet. Wenn nun dieser Irrtum ein selbstverschuldeter ist, das Unlogische also logisch sein könnte, aber doch unlogisch ist und noch dazu sich als logisch geberdet und als solches respektiert sein will, so erfüllt uns die sinnlich wahrnehmbare reductio ad absurdum dieses Unlogischen mit ästhetischer Genugthuung. Diese Genugthuung beruht auf der Sympathie mit der Selbstrektifikation, welche das Unlogische sich vermittelst seiner Verkehrtheit angedeihen lässt, auf der Freude über die Einrichtung des Weltlaufs, welche das Unlogische zwingt, sich die Beschämung über seine Dummheit selbst zuzuziehen. Zugleich mischt sich aber mit dieser Freude ein Gefühl der eigenen intellektuellen Überlegenheit, das, obschon es selbst eine ausserästhetische reale Lust ist, den ästhetischen Charakter der erstgenannten Lust nicht auf-

hebt, weil es erstens ein gleichgerichtetes Gefühl (Lust und nicht Unlust) und zweitens ein bei weitem nicht so intensives Gefühl ist. Wo nun jene ästhetische auf die Einrichtung des Weltlaufs bezügliche Lust zur äusserlichen Selbstaufhebung hinzutritt, da ist mit ihr die Vorführung des inhaltlich Hässlichen gerechtfertigt, das im Unlogischen gegeben ist, da haben wir das Komische im weiteren Sinne, vorausgesetzt, dass die äusserliche Selbstaufhebung keinen Grad von Mitleid im Beschauer hervorruft, der die ästhetische Lust an der Selbstrektifikation des Unlogischen beschränkt oder aufhebt. Hiernach liegt also der positive Grund des Komischen in der Selbst-reductio ad absurdum des fahrlässig verschuldeten Unlogischen. Wo es aber an dem notwendigen Grade von Intelligenz mangelt, um von einer Selbstverschuldung reden zu können, da kommt das Komische dadurch zu stande, dass der Zuschauer leihweise eine Intelligenz in das Intelligenzlose und einen höheren Grad von Intelligenz in das mit einem geringeren, nicht ausreichenden Grade behaftete Objekt hineinträgt und auf diesem Wege ein relativ Unlogisches aus blosser Naturnotwendigkeit zu einem Unlogischen aus fahrlässiger Verschuldung erhebt.

Auch das Komische ist, wie alles Schöne, mikrokosmisch. Dieser mikrokosmische Charakter des Schönen aber beruht darin, dass auch der Weltprozess sich als die Selbst-reductio ad absurdum des Unlogischen darstellt. Jede individuelle Selbstzwecklichkeit in der Welt ist „ganz eitel“ und erweist unwillkürlich an sich selbst die eigene Eitelkeit, Verkehrtheit und Nichtigkeit, dass sie in Wahrheit nur die Zwecke einer höheren Individualitätsstufe fördert. Alle gliedliche Zweckhaftigkeit aber wird aufgehoben in der makrokosmischen Teleologie, die jedoch selbst dem gleichen Prozess der komischen Selbstvernichtung verfallen und auf die Selbstannulierung des Weltwillens gerichtet ist. Die unendliche Komik dieses Prozesses liegt aber darin, dass es das allweise Absolute ist, was die unendliche Dummheit begangen hat, sich auf das Wollen einzulassen. Dabei ist freilich in dem absoluten Geiste die Möglichkeit vorausgesetzt, vermöge der Allweisheit seiner logischen Idee die antilogische Verkehrtheit seines alogischen Willens in statu nascente hindern zu können, was offenbar eine leihende Hineintragung aus der An-

schauung des selbstbewussten Geistes in diejenige des unbewussten Geistes ist.

Aus der Komik des Weltprozesses in seiner einheitlichen Totalität ergiebt sich, dass ein positiver Rest der Idee nach der Selbstaufhebung des Unlogischen nicht zum Begriffe des Komischen als solchen gehört, sondern nur der gliedlichen Unvollständigkeit begrenzter komischer Prozesse als ausserkomisches Komplement des Komischen anhaftet. „Wo die Unvollständigkeit des Mikrokosmischen aufhört, umspannt die komische Selbstvernichtung des Unlogischen die Totalität des Universums und lässt nichts übrig als den negativen Triumph des Logischen, der die Aufhebung des unlogischen Willens der aktuellen logischen Idee bedeutet. Nur die mit ihrer Aufgabe noch nicht zu stande gekommene logische Idee muss nach jedem partiellen Triumph über das relativ Unlogische aktuell fortbestehen, um zum letzten absoluten Triumph vorzuschreiten; die mit ihrer Aufgabe zu stande gekommene Idee dagegen erlischt als aktuelle mit dem durch sie vernichteten Unlogischen mit, weil ihr nichts mehr zu thun übrig bleibt, nachdem sie über das absolut Unlogische triumphiert hat" (340). Sofern beim Komischen die Lösung des Konflikts sich innerhalb des phänomenalen Weltprozesses vollzieht, das Unlogische und Verkehrte an demselben beseitigt, das positiv Logische an der Idee übrig lässt, ist auch diese Lösung eine immanente. Sofern jedoch das Komische über die Relativität seines Einzelfalls hinausblickt, sofern es die intuitive Selbstgewissheit seiner alles umspannenden Macht besitzt, kraft deren auch das in diesem Falle resultierende positive Komplement im weiteren Verlauf des Prozesses ganz ebenso seiner dialektischen Selbstauflösung verfällt, insoweit greift es über die Sphäre der phänomenalen Immanenz in das transcendente Kosmokomische hinüber.

γ) Die transcendente Lösung des Konflikts: das Tragische.

Wo jede immanente Lösung versagt, d. h. bei einem seiner Natur nach unversöhnlichen Konflikte, da hat die transcendente Lösung einzutreten. Soll jedoch der Sprung über die Bedingungen des phänomenalen Daseins nicht eine voreilige und unmotivierte Gewaltsamkeit, rohe Willkür oder plumper Zufall sein, so müssen ungewöhnliche Bosheit und Unglücksfälle von

den Entstehungsursachen des tragischen Konfliktes ausgeschlossen werden. Es bleibt sonach als einzige derartige Ursache die Steigerung eines einseitigen Begehrens zur Leidenschaft übrig, die aber nur als ein praktisch absolutes Streben, als ein Streben, das den wahren und einzigen Lebensinhalt seines Trägers, den Zweck seiner Existenz ausmacht, zu unpersönlichen Konflikten hinführt. „Eine Neigung, die innerhalb ihrer relativen Schranken unbestreitbaren Wert hat, überhebt sich zu unbeschränkten Ansprüchen und wird so zur praktisch absoluten Leidenschaft; ein sittliches Streben von zweifelloser ethischer Berechtigung innerhalb gewisser Grenzen bläht sich, pochend auf sein Recht, ins Masslose auf und wird dadurch relativ unberechtigt. Es ist also das Erhabene der Leidenschaft und das Erhabene der sittlichen Gesinnung, aus denen ein seiner Natur nach unlöslicher Konflikt entspringen kann“ (374 f.).

Als transcendente, fordert die Lösung dieses Konfliktes die Vernichtung der phänomenalen Existenz des Individuums, welches Träger jenes Erhabenen ist. So kann aber die Lösung nur ästhetisch wirken, wenn die logische Beziehung zwischen Untergang und Überhebung für die sinnliche Anschauung dargestellt ist, und diese ästhetische Versinnlichung des Kausalnexus setzt ihrerseits eine Gesetzmässigkeit voraus, welche bewirkt, dass jede übermässige Störung der individuellen Harmonie sich in einer Störung der universellen Harmonie reflektiert und vermittelst der letzteren aus dem Dasein ausschaltet. Wird diese Gesetzmässigkeit als blinde Notwendigkeit und sinnloses Fatum aufgefasst, so entsteht die Schicksalstragödie, wird sie als willkürliche providentielle Anordnung dargestellt, so entsteht die Vorsehungstragödie, wird sie als immanente logische und teleologische Determination des Weltprozesses verstanden, so ergiebt das die Tragödie der immanenten logischen und teleologischen Weltordnung, welche für die ästhetische Wirkung die günstigste ist und die höchste, weil der Idee gemässeste Art der Tragödie darstellt.

Zur Einsicht in die Notwendigkeit des Kausalzusammenhanges zwischen Überhebung und Untergang muss ferner die gefühlsmässige Anerkennung hinzukommen, dass nach der Zerstörung des eigentlichen Lebenszweckes die Fortsetzung des Lebens zwecklos und wertlos sei; diese aber wird durch die Ein-

sicht in die immanente Unlösbarkeit des Konflikts herbeigeführt und hat die Ergebung in den Untergang zur Folge. Die Anerkennung der immanenten Unlösbarkeit des Konfliktes reflektiert sich in das Bewusstsein seines Trägers als der tiefste Schmerz, in dasjenige des Zuschauers als das tiefste Mitleid. Der Untergang des Erhabenen aber wirkt auf das Tiefste erschütternd, ohne dass jedoch diese Erschütterung und jenes Mitleid etwas Anderes sind als das Relief, von dem sich die weltüberwindende Willensverneinung als befreiende Erlösung von allem Leid und als unendliche Erhebung über dessen Sphäre kontrastierend abhebt. Was sich in der Willensverneinung über den Willen zum Leben erhebt, ist die dem Geiste einwohnende logische Idee, welche mit der Sphäre der Wirklichkeit auch den sie erzeugenden Willen selbst als unlogisch verwirft. Dieser Triumph der Idee über das höchste Erhabene in der immanenten Sphäre, das Erhabene der Leidenschaft und der sittlichen Gesinnung, führt sonach über die Sphäre der Immanenz hinaus, ist selbst ein transcendent Erhabenes und als solches der denkbar höchste Gipfel des Erhabenen. Die transcendente Lösung des Konfliktes erlöst aber nicht bloss von diesem oder jenem Übel, befreit nicht nur von dieser oder jener Leidenschaft oder Willensverirrung, sondern erlöst von dem Übel schlechthin und befreit oder reinigt die Seele von den Leidenschaften überhaupt. So ist sie nicht bloss die höchste Gestalt des Erhabenen, sondern auch die gründlichste, tiefste, versöhnendste und befreiendste Lösung des Konflikts und somit die höchste und tiefste unter den einfachen Modifikationen des Schönen.

Hiermit ist nun auch schon der mikrokosmische Charakter des Tragischen ausgesprochen. Der reine Rationalismus, der ein Unlogisches im Weltwesen leugnet, und der eudämonologische Optimismus, der den Willen zum Leben für ewig bejaht, vermögen den mikrokosmischen Charakter des Tragischen nicht anzuerkennen und müssten streng genommen das Tragische (ebenso wie das Komische) aus dem Reiche des Schönen hinausweisen, wenn sie nicht etwa den mikrokosmischen Charakter als wesentliche Bedingung des Schönen leugnen wollen. „Den mikrokosmischen Charakter des Tragischen offen anerkennen kann nur eine Philosophie, welche die universelle Willensverneinung als

den Endzweck des makrokosmischen Prozesses proklamiert. Nur wenn es die blinde Leidenschaft des Wollenwollens ist, welche den Weltwillen und mit ihm die Idee in den Strudel des Prozesses hinabreisst und der letzte und endgültige Triumph der Idee darin besteht, ihn von dieser Leidenschaft zu befreien und von deren Qual zu erlösen, nur dann ist das Tragische eine mikrokosmische Widerspiegelung des makrokosmischen Prozesses. Nur wenn die transcendente Lösung mikrokosmischer ist als die immanente, nur dann kann sie ihr auch ästhetisch überlegen sein; anderenfalls muss das Rührende ästhetisch höher gestellt werden als das Tragische. Nur dadurch kann die transcendente Lösung der immanenten ästhetisch überlegen werden, dass das untergehende Individuum, obwohl es Unrecht thut, sich dem Prozess freiwillig zu entziehen, damit, dass es dieser unsittlichen Notwendigkeit seiner Natur folgt, doch zugleich prophetisch über die Relativität alles Sittlichen hinausweist auf ein transcendentes Übersittliches, dem alle Sittlichkeit zustrebt, und in dem sie ihren alleinigen Zweck und metaphysischen Grund hat" (379 f.). Giebt uns doch der tragische Einzelfall die trostreiche Gewissheit, „dass in der zum bewussten Geiste entfalteten Idee die Fähigkeit wohnt, den Willen zur Selbstverneinung umzustimmen, und damit weiterhin die beruhigende und erhebende Zuversicht, dass eben dasjenige, was hier im Einzelfalle möglich ist, dereinst, wenn die Zeit erfüllt ist, wohl auch am Universum möglich sein dürfte. Damit erschliesst das Tragische dem Geiste seine wahre Heimat und die Aussicht auf einen stillen Hafen hinter der sturmbewegten See des Lebens und lässt den Zuschauer mit dem gehobenen Bewusstsein zu seinen irdischen Pflichten und Plagen zurückkehren, dass diese für ihn, als Geist, doch nur ein Durchgangspunkt, eine Art Purgatorium oder Kathartikon sind, und dass er alle ihre Konflikte als bloss phänomenale behandeln und ihr Sein als ein zuletzt in Nichtsein sich auflösendes betrachten darf" (380 f.).

Wenn die Vermeidung der unlösbaren Konflikte nicht im Machtbereiche der Individuen liegt, weil sie in ihrem Charakter schon ihr Schicksal mitbekommen haben und auf Grund dieses angeborenen Charakters nicht im stande sind, denselben so weit, als nötig, umzuändern, so ist selbstverständlich, dass von einer

Schuld im Sinne der gewöhnlichen Moral beim Tragischen nicht die Rede sein kann. Weder braucht die Überhebung gerade ein sittliches Unrecht zu sein, noch kommt sie, wenn sie sich als ein solches im Bewusstsein der Beteiligten darstellt, für die ästhetische Auffassung nach ihrer moralischen Bedeutung in Betracht; vielmehr hat die letztere dieselbe lediglich nach ihrer pragmatischen Bedeutung, d. h. ihrer motivatorischen Rückwirkung auf den Kausalnexus der Handlung, zu beurteilen. Aber auch die Auffassung des tragischen Unterganges als einer sittlichen Strafe für die Schuld ist unwahr und kommt, wie alle positiv sittlichen Bestimmungen, entweder nur durch eine national kulturgeschichtlich oder individuell bedingte Widerspiegelung im Bewusstsein der Beteiligten zu stande, oder aber durch dasjenige an ihnen, was noch nicht oder nicht mehr tragisch ist. Dies aber ist das „aussertragische Komplement“. Auch beim Tragischen nämlich bleibt, wie beim Komischen, infolge der relativen Beschränktheit des Einzelfalles ein unaufgelöster Rest positiver Idee in der Sphäre der Immanenz bestehen, um nun seinerseits Raum für die Entfaltung und Verwirklichung der immanenten sittlichen Weltordnung zu bieten, über welche das Tragische, als ein Übersittliches, selbst hinaus ist. Dieser positive Rest der immanenten Idee, welcher von der transcendenten Lösung des tragischen Einzelfalls nicht berührt wird, besteht in dem Vorausblick, den der Untergehende auf die Zukunft der Zurückbleibenden wirft, und der Rückwirkung des eigenen Unterganges auf die friedliche Lösung der unter denselben noch schwebenden Konflikte. Nur mit Bezug auf dieses aussertragische Komplement kann von einem „Triumph der sittlichen Weltordnung“ im Tragischen gesprochen werden, aber dieses selbst bleibt hiervon unberührt, gewinnt auch nichts durch das Hervorheben solcher tröstlichen Perspektiven, sondern erleidet durch sie nur eine Abschwächung seiner Wirkung. (Vgl. hierzu die Abhandlung über „Das Problem des Tragischen“ in den „Ges. Studien und Aufsätzen“ S. 276—307.)

δ) Die kombinierte Lösung des Konflikts: das Humoristische.

Alle bisher besprochenen Lösungen des Konflikts sind einseitig. Die bloss immanente Lösung ist nur relativ, provisorisch

und palliativ. Die bloss transcendente Lösung setzt sich über die Bedingungen der Phänomenalität hinweg. Nur das Komische vereinigt das Immanente mit dem Transcendenten, bezahlt aber diese Universalität mit der Gemütlosigkeit, weil es die Objekte lediglich unter dem Gesichtpunkte der Vernünftigkeit betrachtet, aber für das Leid der Welt kein Herz hat. Diese Einseitigkeit wird nun durch eine kombinierte Lösung des Konfliktes überwunden, indem das Komische sich mit dem Rührenden oder Tragischen oder mit beiden zugleich verbindet, und dies ergiebt das Humoristische.

Je nachdem das Komische sich mit dem Rührenden oder Tragischen verbindet, gehört das Humoristische der Sphäre der immanenten oder derjenigen der transcendenten Lösung an. Überwiegt in der Verbindung des Komischen mit dem Rührenden das Komische, so entsteht das komisch Humoristische in seinen verschiedenen Besonderungen; überwiegt in ihr das Rührende, so entsteht das rührend Humoristische, wie es sich besonders im empfindsamen Humor bekundet. In der bloss immanenten Sphäre krankt der Humor an dem Widerspruche, dass er, als Rührendes, ein immanent Beschränktes, als Komisches dagegen, mikrokosmisch sein soll. „Um die Rührung über das Kleinste und Unbedeutendste entschuldbar zu machen, soll auch das Grösste nicht geschont werden; um aber in der Sphäre der Immanenz zu bleiben, soll doch wieder die Positivität seiner Idee respektiert werden“ (405). Aus dem Gefühle dieses Widerspruches entstehen die verschiedenen Formen des unästhetisch Humoristischen, des gebrochenen, verbitterten und krankhaften Humors, die sich alle dadurch charakterisieren, dass der Versuch einer humoristischen Überwindung der Widersprüche des Lebens zwar gemacht wird, aber auf halbem Wege stecken bleibt, die Lösung der Konflikte mehr oder weniger schuldig bleibt und darum den Zuhörer so wenig, wie den Humoristen selbst befriedigt (Humor auf der Grundlage des Situationspessimismus, moralischen Entrüstungspessimismus und desparaten Miserabilismus). Der Mangel dieser Formen des Humoristischen ist, dass sie das Komische mit dem Traurigen statt mit dem Rührenden zu verknüpfen suchen. Wandelt sich dagegen das Traurige ins Elegische um, so entsteht das

elegisch Humoristische, „das Lächeln mit der Thräne im Auge".

Verbindet sich das Komische mit dem Tragischen, so entsteht das Tragikomische, und dieses transcendent Humoristische ist der höchste Gipfel des Schönen, weil es das Mikrokosmische des Tragischen mit dem Mikrokosmischen des Komischen vereinigt und darum die am meisten mikrokosmische Gestalt des Schönen darstellt. Es entsteht, wenn eine komische oder humoristische Person in einen tragischen Konflikt gerät und in demselben untergeht oder durch einen nächststehenden Freund an einem solchen Konflikte und seinem tragischen Ausgang sympathisch beteiligt wird und nun auch hier nicht aufhört, die humoristische Beleuchtung spielen zu lassen. „Dasselbe irdische Getriebe, das einerseits als tragisch zermalmendes und tragisch erhebendes Schicksal gefühlt wird, wird andererseits als Selbst-reductio ad absurdum des Unlogischen angeschaut; wie aber die tragische Erhebung sich nicht nur von diesem bestimmten Wollen, sondern von dem Willen zum Leben schlechthin, als von einer Verirrung der metaphysischen Potenz, abkehrt, so ist es auch nicht mehr dieses oder jenes Wollen mit bestimmtem, zufällig relativ unlogischem Inhalt, sondern das Wollen schlechthin als ein seinem Wesen nach Unlogisches, dessen Selbst-reductio ad absurdum in einem mikrokosmischen Einzelfall angeschaut wird" (412).

Nun kann aber das transcendent Humoristische bei umfassenderen Kunstwerken nicht isoliert vorkommen, sondern nur als die letzte Krönung und der Abschluss des immanent Humoristischen, das als solches das ganze Kunstwerk durchzieht. Damit erweitert sich das Tragikomische zum universell Humoristischen, der höchsten Gestalt des Humoristischen und damit der Modifikationen des Schönen, die zugleich die synthetische Einheit aller dieser Modifikationen darstellt, sie alle umspannt und ästhetisch verwertet. Wie das Tragische den Pessimismus, so setzt das Humoristische die Verbindung des letzteren mit dem Optimismus voraus, wofern es mikrokosmisch sein soll; und zwar ist es in den niederen Formen des Humoristischen der empirische, in der höchsten Form des transcendent Humoristischen der metaphysische Pessimismus, der mit dem teleologischen Optimismus

zusammentritt, um das Humoristische zu ermöglichen. „Im lustigen Humor, wie auch im rührenden, soweit er rein immanent bleibt, siegt der teleologische Optimismus über den bloss empirischen Pessimismus und über allen unwahren, d. h. abstrakt idealistischen Pessimismus, wie es sein logisches Recht ist, im satirisch bitteren und elegischen Humor ist es bereits die Ahnung von der Unzulänglichkeit dieses Sieges und das Hinstreben nach dem metaphysischen Pessimismus, was die Befriedigung an den immanenten Lösungen in Frage stellt und die Sehnsucht nach einem Höheren weckt, ohne sie zu stillen. Seine wirkliche Überwindung durch den metaphysischen Pessimismus findet der teleologische Optimismus erst im transcendent Humoristischen; hier spielt aber auch der empirische Pessimismus gar keine Rolle mehr, sondern liegt weit hinter ihm im wesenlosen Scheine des überwundenen Gemeinen" (410).

e) Die Stellung des Schönen im Weltganzen.

Das Schöne ist das Scheinen der Idee, die, als unbewusste, den Schein ganz und ohne Rest bestimmt und von uns durch die Vermittelung des Gefühls erfasst wird. Der Massstab, nach welchem die unbewusste Idee den Schein bestimmt, ist die Logicität oder Vernünftigkeit. Auf den untersten Konkretionsstufen des Schönen, wo sie sich in der mindest möglichen Zufälligkeit offenbart, ist die letztere verhältnismässig am leichtesten erkennbar. Sie wird um so undurchsichtiger und schwerer verständlich, zu je höheren Stufen des Schönen man emporsteigt, je konkreter und mikrokosmischer sich die von ihr bestimmte Idee entfaltet. Zugleich wächst aber auch mit der Konkretheit der Idee das ästhetische Wohlgefallen und bestätigt sich dadurch die Unbewusstheit und teleologische Beschaffenheit der Grundlage des Schönen.

Die Partialidee eines schönen Scheines ist um so mikrokosmischer, je deutlicher sie einerseits den Gliedbau der Totalidee im Kleineren in sich wiederholt, und je deutlicher sie sich andererseits als Glied auf die Totalidee bezieht, wie dies am meisten in den konfliktlaltigen Modifikationen des Schönen, zumal denjenigen mit transcendenter Lösung der Fall ist. Ebenso hängt das ästhetische Wohlgefallen davon ab, dass die Ahnung die Be-

schaffenheit des Scheines intuitiv auf die Logicität seiner ideellen Bestimmtheit bezieht, dass sie damit das Schöne als konform der logischen Natur des eigenen Geistes und beide als Ausflüsse der panlogistischen Weltatmosphäre, als homogene Konkretionen der allgemeinen Weltvernunft begreift. Folglich weist das Schöne sowohl in objektiver, wie in subjektiver Hinsicht auf die absolute Idee als seinen tiefsten Ursprung hin und die, wenn auch nur mittelbare, Versinnlichung dieser letzteren ist es, an welchem, als dem letzten ästhetischen Massstab, alles Schöne bemessen wird und alle dazwischen liegenden ästhetischen Massstäbe reguliert werden. Aber auch die absolute Idee ist noch nicht das allerletzte, worauf das Schöne hinweist, sondern figuriert darin nur als ideeller Repräsentant des absoluten Geistes, der hier nur deshalb bloss mit diesem einen Attribut zur Geltung gelangt, weil die Bedingungen im Schönen derart sind, dass die Aktualität des anderen Attributs abgeschnitten ist. Bietet doch übrigens die Idee durch die von ihr gesetzmässig bestimmten dynamischen Intensitätsverhältnisse zugleich ein Bild des Willens und vertritt dadurch den absoluten Geist in seiner einheitlichen Totalität.

Aber das Schöne weist nicht bloss vermittelst der Idee auf den absoluten unbewussten Geist zurück, es ist auch vermittelst der Idee aus dem absoluten unbewussten Geist entsprungen. Dieselbe unbewusste Genialität, die im Künstlergeiste durch die Individualität der beschränkten Subjektivität gleichsam gebrochen erscheint, ist es auch, die sich im Naturschönen in ihrer uneingeschränkten Absolutheit auswirkt: das Wirken des Künstlers ist nur eine Fortsetzung des künstlerischen Wirkens des absoluten Geistes in der Sphäre der bewussten Geistigkeit, eine gesteigerte Naturwirksamkeit auf höherer Stufe und beide gehen ohne feste Grenze fliessend in einander über. Dass aber der absolute Schöpfergeist in beiden Fällen absolut unbewusst wirkt, beweisen nicht bloss die Schwierigkeiten und Widersprüche, in welche die entgegengesetzte Annahme verwickelt, das zeigt vor allem auch der Umstand, dass die letztere zu einer theosophischen Ästhetik und damit zum abstrakten Idealismus zurückführt. Allerdings also produziert der absolute Geist das Schöne für sich, aber nicht für sich als absoluten, sondern als beschränkten

endlichen, nicht für sich als unbewussten, sondern für sich als in der Individuation bewusst gewordenen, nicht für sich als göttlichen übersinnlichen, sondern für sich als menschlichen sinnlichen, nicht für ein separates, göttliches, ausser-, vor- und überweltliches Bewusstsein in ihm, sondern für das gewöhnliche, menschliche, innerweltliche Bewusstsein in ihm. Innerhalb dieses letzteren aber ist die Schönheit nicht etwa eine zufällige Folge und Nebenwirkung, sondern etwas von absoluten Geist ausdrücklich Bezwecktes. Das beweist das ästhetische Luxurieren der Natur in zweckloser dekorativer Schönheit und ornamentalen Zuthaten. Das beweist vor allem die Bedeutung und der Wert, die das Schöne für den bewussten Geist besitzt.

Erinnern wir uns nämlich jenes Aktes der Selbstversetzung des Subjekts ins Objekt, den wir früher als die „ästhetische Illusion“ bezeichnet haben, so nannten wir es „die erste Illusion“, dass das reale ästhetische Lustgefühl sammt dem von ihm unabtrennbaren realen Subjekt ins Objekt hinausprojiziert wird. „Die zweite Illusion“ dagegen, dass die ebenfalls ins Objekt hinausprojizierten ästhetischen Scheingefühle sammt ihrem Schein-Ich mit dem realen ästhetischen Lustgefühl und deren realem Subjekt verschmelzen und dadurch die reale ästhetische Lust potenziert und vollendet wird. Die reale ästhetische Lust, sofern sie unmittelbar durch den ästhetischen Schein bedingt ist, heisst die reale ästhetische Lust „ersten Grades“. Sie entspringt aus dem gefühlsmässigen Innewerden der logischen und mikrokosmischen Beschaffenheit des implicite im Schein erfassten idealen Gehalts des Schönen, wobei die Adäquatheit des Scheins an den Gehalt nur Bedingung für die Erfassung des Gehalts und dadurch indirekt Bedingung für das Zustandekommen der Lust, aber nicht Ursache der Lust ist. „Das gefühlsmässige Innewerden der logischen und mikrokosmischen Beschaffenheit des dem Schein immanenten idealen Gehalts erweckt nicht bloss darum Lust, weil damit eine Homogenität und Konformität zwischen der Beschaffenheit des Objekts und der Organisation und geistigen Veranlagung des Subjekts konstatiert wird, sondern weil die konforme Beschaffenheit beider, speziell aber diejenige des allein das Bewusstsein erfüllenden Objekts auf die absolute Idee und durch diese auf den absoluten Geist bezogen wird, von welchem

sie zugleich ihren thatsächlichen Ursprung herleitet, weil das Schöne als eine der Offenbarungsweisen des absoluten unbewussten Geistes an das Bewusstsein empfunden wird, als eine scheinhafte Selbstmanifestation des absoluten Geistes, welche darauf berechnet ist, vom Bewusstsein als solche verstanden zu werden" (486f.).

Dasjenige, worüber das Subjekt sich selbst verloren und worin es sich als ein mit dem Objekt zusammenfallendes wiedergefunden hat, ist die geflissentliche Selbstoffenbarung des absoluten Geistes; folglich vollzieht das Subjekt, indem es sich im Schönen als illusorisches Subjekt-Objekt findet, seine illusorische Wiedervereinigung mit dem absoluten Geiste, von dem es selbst, als organisch-psychisches Individuum, eine reale Manifestation ist. Und zwar findet durch die Lust vom ersten Grade die Sehnsucht des Menschen nach Erlösung vom Übel des Daseins überhaupt im mikrokosmischen Inhalt des Schönen, speziell im Komischen, Tragischen und Humoristischen ihre Erfüllung; durch die Lust „vom zweiten Grade" dagegen, wie sie aus der zweiten Illusion hervorgeht und durch die reale ästhetische Lust vom ersten Grade kausal bedingt ist, gewinnt die Sehnsucht nach Erlösung vom individuellen, von Gott geschiedenen Dasein ihre Befriedigung. „Was die Wissenschaft als abstrakt begriffliche Lehre dem Verstande darbietet, was das mystische religiöse Gefühl im Aufschwung der Andacht und in der Versenkung in die Tiefen der eigenen Brust als dunkle unbestimmte Wirklichkeit erringt, das stellt die Hingebung an den Zauber der Schönheit in seliger Klarheit vor die entzückten Sinne, aber auch nur als ästhetische Illusion" (488). Hiernach ist auch die Schönheit, ebenso wie Wahrheit und Religion, Mittelzweck für den absoluten Geist, um die Menschen für die Erfüllung des mikrokosmischen Endzwecks vorzubereiten und auf ihn hinzuweisen, an welchem alle Mittelzwecke ihrem Werte nach zu bemessen und durch welchen sie ihrer Aufstellung nach bedingt sind. —

Alle bisherigen Darlegungen handelten vom Begriff des Schönen. Es handelt sich nun darum, das Dasein des Schönen in seinen verschiedenen Besonderungen kennen zu lernen.

2. Das Dasein des Schönen.

a) Die Entstehung des Kunstschönen.

Das Schöne ist seinem Dasein nach erstens ein völlig unbewusst produziertes Naturschönes, zweitens ein unter Beteiligung des Bewusstseins, aber ohne bewusste Absicht produziertes geschichtliches oder kulturgeschichtliches Schönes und drittens ein unter Assistenz des Bewusstseins mit bewusst ästhetischer Absicht produziertes Kunstschönes. Das Naturschöne steht seinem ästhetischen Werte nach niedriger als das Kunstschöne, kann also niemals Massstab für die Schönheit des Kunstschönen sein, wohl aber umgekehrt, insofern es erst das Kunstschöne ist, in welchem das dem Menschen vorher nur dunkel vorschwebende Ideal Klarheit und Bestimmtheit erhält. Das Kunstschöne kann aber seinerseits nicht begriffen werden ohne vorhergehende Berücksichtigung seiner Entstehung. Ihr hat daher Hartmann eine sehr ausführliche Darstellung zu Teil werden lassen, die mit ihrer Verarbeitung der neueren Ergebnisse der Psychologie einen der vorzüglichsten Abschnitte seiner Ästhetik bildet.

Die Entstehung des Kunstschönen führt durch die drei Vorstufen der künstlerischen Thätigkeit, die Nachahmung, die Idealisierung und die Kombination, zu ihrer Hauptstufe, der schöpferischen Gestaltung, die sich ihrerseits in die Phasen der produktiven Stimmung, der Konception, inneren Durchführung, Objektivierung oder Ausführung, Fixierung und Vervielfältigung gliedert. Es folgt die Erörterung der künstlerischen Anlage. Dieselbe bethätigt sich in der Wahrnehmungsfähigkeit, im Gedächtnis, dem Beobachtungssinn, dem receptiven Geschmack, vor allem aber in der Phantasie, deren Untersuchung bei Hartmann das Tiefste und Lehrreichste enthält, was über diese wesentlichste Funktion der künstlerischen Thätigkeit jemals vorgebracht ist.

Die Phantasie ist nicht eine Funktion des wachen Bewusstseins (der Grosshirnrinde), sondern des (relativ unbewussten) Traumbewusstseins, das auf den subkortikalen Centren des Gehirns beruht, und dessen Funktionen normaler Weise durch die reflexhemmende Thätigkeit der Grosshirnrinde unter die Schwelle

herabgedrückt und nur als relativ unbewusstes Material für den Aufbau des wachen Bewusstseinsinhalts verwendet werden. Den Bildern dieses Traumbewusstseins kommt, weil sie den Sinnesnerven näherstehen und den Hauptteil der Sinneseindrücke zur weiteren Verarbeitung für das oberste Centrum in sich aufnehmen, nicht bloss eine grössere sinnliche Lebhaftigkeit, sondern auch eine grössere Einheit und Ganzheit, überhaupt eine mehr organische Beschaffenheit zu, und zwar, weil die Centra des Traumbewusstseins dem unbewussten organischen Bildungstrieb näher liegen als das Centrum des wachen Bewusstseins, das immer nur über die Mittel zu den Zwecken seines Willens reflektiert, aber vor lauter Receptivität und Reflexion das Bilden und organische Aufbauen verlernt hat.

Indessen ist das Traumbewusstsein für sich allein nicht imstande, etwas zu schaffen, weil ihm die zielbewusste Besonnenheit, die unbeirrbare Stetigkeit des Wollens und die Selbstkritik des jeweilig Geleisteten fehlt. Wirkt es aber mit dem wachen Bewusstsein zusammen und bleibt die Einheit des Bewusstseins auf Grund des letzteren gewahrt, so erscheint es als „Vermögen der Einbildungskraft“, indem die Ergebnisse des Traumprozesses als Inhalt ins wache Bewusstsein aufgenommen werden. Dem Hineinscheinen des Traumbewusstseins ins wache Bewusstsein oder der Einbildungskraft entspricht das Hineinwirken des wachen Bewusstseins ins Traumbewusstsein oder die Autosuggestion. Diese beruht darauf, dass das Traumbewusstsein wesentlich passiv ist und keine Energie besitzt, einem gegebenen psychischen Anstoss Widerstand zu leisten. Beide Seiten der Wechselwirkung sind gleich wichtig und gleich unentbehrlich. Denn erst die Einheit von Einbildungskraft und Autosuggestion macht die Phantasie im wahren, engeren Sinne des Wortes aus, und erst die Autosuggestion in künstlerischer Hinsicht macht im Verein mit der Einbildungskraft die spezifisch künstlerische Phantasie aus. Die Autosuggestion des Künstlers aber besteht in der heissen, brünstigen Sehnsucht zu schaffen, und zwar im Gebiete einer bestimmten Kunst, und innerhalb dieser Kunst wieder nach bestimmten Richtungen, die durch die Individualität des Künstlers und seine bisherigen Erfahrungen und Anregungen bedingt sind.

Nun ist aber die Einbildungskraft, wie gesagt, rein passiv und gestaltet nur dasjenige, wozu sie durch die Autosuggestion beauftragt ist. Die Autosuggestion aber kann nur aus dem Inhalte des wachen Bewusstseins schöpfen, und dieses ist an und für sich ebenso wenig schöpferisch, wie das Traumbewusstsein. Beide zusammen können also zwar echte Kunstwerke schaffen, aber sie können die Kunst nicht über das bisher schon erreichte Niveau derselben und dessen idealen Inhalt hinausheben. Einbildungskraft und Autosuggestion für sich allein ergeben bloss Talente, welche doch nur dadurch echte Kunstwerke zu stande bringen, dass sie das Beste derselben den Produktionen der Genies entlehnen und in freier Wiederholung modifizierend verwerten. Damit etwas wirklich Neues im Kunstwerk hervorgebracht wird, dazu bedarf es der künstlerischen Inspiration; diese aber hat ihre Quelle nicht mehr in einem bloss relativ Unbewussten, sondern weist auf ein absolut Unbewusstes hin und ist eine Offenbarung jenes absolut unbewussten göttlichen Geistes, als dessen Inhalt wir die absolute Idee erkannt haben. Eine solche setzt eine ganz besondere Hyperästhesie der funktionierenden Hirnteile voraus, wie wir sie früher auch als die physiologische Bedingung des Gedankenlesens und des Hellsehens gefunden haben, in denen sich gleichfalls das Traumbewusstsein äussert. (Vgl. oben S. 309 f.) Ja, die Inspiration ist überhaupt nichts Anderes als eine besondere Modifikation des Hellsehens. „Das Hellsehen, das sich im einen Falle auf die Konstatierung von thatsächlichen Momenten (seien es Vorstellungen Anderer, seien es Ereignisse) richtet, kehrt sich im anderen Falle in die eigene Tiefe des unbewussten Geistes und konstatiert in sinnlichen Traumbildern ein Stück von der ihm immanenten absoluten Idee, d. h. ein Bild von idealistischer Wahrheit. Was dem Erkennen des wachen Bewusstseins verborgen geblieben, das schöpft das Traumbewusstsein ahnungsvoll heraus und nimmt es als idealen Gehalt eines Kunstwerks der künftigen Entwickelung des Geistes vermag, und es ist zu dieser Leistung dadurch geeignet und befähigt, weil die Gehirnhyperästhesie im Traumzustand die Gehirnmoleküle leichter verschiebbar macht und auf so schwache Impulse des unbewussten Geistes reagieren lässt, wie sie im wachen Zustand wirkungslos bleiben“ (581). Die

Inspiration ist jedoch kein transcendenter Eingriff in die Sphäre des bewussten individuellen Geistes. Dieselbe „schöpft, ebenso wie die Phantasie, nur aus der Tiefe des eigenen Geistes; weil sie aber aus tieferer Tiefe als jene schöpft, fördert sie etwas zu Tage, was schon nicht mehr dem individuellen Geiste als solchen, sondern seinem universellen Urquell angehört. Es ist, wie wenn ich auf meinem Grundstück einen Brunnen bohre: solange ich mich damit begnüge, das Grundwasser in dem Brunnenschacht zusammenfliessen zu lassen, halte ich das in die Höhe Gepumpte für Wasser *meines* Brunnens, obwohl es doch auch bloss ein Teil des *allgemeinen* Grundwassers ist, das sich unter allen Nachbargrundstücken als unterirdischer Süsswasserozean hinerstreckt; sobald ich aber tief genug gedrungen bin, dass ein lebendiger Quell durch eigenen Druck als artesischer Brunnen emporspringt, so fange ich an, zu begreifen, dass dieses Wasser wo anders her kommt und seine Springkraft wo anders her hat als aus meinem kleinen Garten, obwohl es gerade auf diesem durch meinen Brunnen zu Tage tritt und durch meine Bohrung hervorgelockt ist" (583).

b) Die Gliederung der Künste.

Was nun die Künste selbst betrifft, so fragt sich zunächst, nach welchem allgemeinen Prinzip sich dieselben gliedern. Offenbar kann dies Prinzip nur in den verschiedenen Arten des ästhetischen Scheins gefunden werden. Als sinnlicher Schein ist dieser an die Formen der Sinnlichkeit, nämlich Räumlichkeit und Zeitlichkeit, gebunden. Die Form der zeitlosen Räumlichkeit (Raumsinn) ergiebt den *reinen ruhenden Formenschein*, übermittelt durch den Gesichtssinn (Tast- und Muskelsinn) (Plastik). Die Form der raumlosen Zeitlichkeit (Zeitsinn) ergiebt den *Rythmus*. Verbinden sich beide Formen mit einander zur zeitlichen Veränderung der Gestalt oder des Orts oder zur Succession von Gestaltsveränderungen und Ortsveränderungen, d. h. zur Bewegung, so wird der Rythmus zum räumlich-zeitlichen Bewegungsrythmus, der reine Formenschein zum rythmisch-bewegten Formenschein. In diesen Fällen ist es der *Augenschein*, in welchen er aufzugehen sich bestrebt. Der Augenschein, d. h. der mit Gesichtsempfindungen erfüllte Formenschein,

ist entweder ein solcher der Ruhe oder der Bewegung. Der Augenschein der Ruhe ist entweder einäugig (Malerei) oder zweiäugig (stereoskopisch). Der Augenschein der Bewegung ist zweiäugig (Pantomimik, musiklose Tanzkunst). Verbinden sich der (malerische) Augenschein der Ruhe und der (mimische) Augenschein der Bewegung in der Weise miteinander, dass die für die mimische Bewegung zur Verfügung stehende Bodenfläche (Podium) durch Wände mit malerischem Schein abgegrenzt wird, so entsteht der scenische oder Bühnenschein. Wird der Formenschein mit Gehörsempfindungen erfüllt, so entsteht der Ohrenschein. Er ist gleichfalls entweder ein solcher der Ruhe oder der Bewegung. Im ersten Falle bezieht sich die Veränderung nur auf den Wechsel zwischen einem Klangelement und dem nächsten, und die Tonhöhe eines jeden ist fest in sich: musikalischer Ohrenschein. Im zweiten Falle dringt die Veränderung in die Klangelemente des Successionskomplexes selbst ein und macht ihre Tonhöhe gleitend: sprachmimischer Ohrenschein. Ist die Tonhöhe jedes Klangelements zwar musikalisch bestimmt, wird sie aber im Wechsel der Tonfärbung, der Dynamik und durch gleitende Verbindung von Nachbartönen nach Art der deklamatorischen Sprachmimik gemodelt, so entsteht der ausdrucksvolle Gesang. Aus der natürlichen Einheit des Augen- und Ohrenscheins entsteht die volle und ganze Mimik, und zwar entweder als Sprachgeberdenmimik (Schauspielkunst) oder Gesanggeberdenmimik (Operngesangskunst). Aus der künstlichen Verbindung beider entsteht der mit Musikbegleitung versehene Tanz. Reiner Formenschein, Augen- und Ohrenschein bilden den Wahrnehmungsschein. Diesem gegenüber steht der Phantasieschein der Poesie, welcher auf Wahrnehmbarkeit verzichtet, rein innerhalb der Phantasie des Künstlers verharrt und sich damit begnügt, die Bedingungen zur Reproduktion in der Phantasie anderer Menschen verbürgt zu erhalten (35—39).

c) Die unselbständigen formalschönen Künste und die unfreien Künste.

Ohne selbständige Bedeutung als Kunst ist diejenige Kunstthätigkeit, welche bloss auf die drei untersten Konkretionsstufen

des sinnlich Angenehmen, mathematisch und dynamisch Gefälligen gerichtet ist. Ihre Produkte haben daher auch keine selbständige Bedeutung als Kunstschönes, gewinnen vielmehr nur dadurch eine künstlerische Bedeutung, dass sie als dienende Glieder in das selbständige Schöne eingehen. Jene Thätigkeit ist diejenige der *unselbständigen formalschönen Künste niederer Ordnung*, die lediglich eine Art *Vorstufe der Kunst* ausmachen und sämmtlich nur dem Wahrnehmungsschein angehören. Dahin gehören erstens die *bloss räumlichen Künste des zeitlichen ruhenden Augenscheines*. Als Künste des reinen (von der Farbe und Schattierung abstrahierenden) Formenscheins, sind dieselben entweder solche des zweidimensionalen Formenscheins (flächenhafte Ornamentik, achromatische Musterkunst) oder des vollen dreidimensionalen Formenscheins (architektonische Gliederung und Massenverteilung, sofern dieselbe lediglich durch Rücksichten auf mathematische und dynamische Gefälligkeit bedingt ist, plastische Ornamentik in der Beschränkung auf unorganische Formen). Als Künste des Augenscheines, sind sie entweder solche des achromatischen Augenscheins (zeichnerische Nachahmung von plastischen Ornamenten) oder Künste des vollen, chromatischen Augenscheins (chromatische Musterkunst für Teppiche, Wandtapeten u. s. w.). Zu den unselbständigen formalschönen Künsten gehören zweitens die *bloss zeitlichen Künste der raumlosen Veränderung im Ohrenschein*. Die Kunst des reinen Zeitsinnes oder des unartikulierten Schalls ohne bestimmte Tonhöhe ist die Rythmik (zur Begleitung des Tanzes an Stelle der Musik). Die Kunst der unartikulierten befestigten Tonhöhe ist die ausdruckslose Musik (eine blosse Abstraktion). Die Kunst der artikulierten gleitenden Töne ist, als produktive, die Kunst der wohlklingenden Sprachgestaltung (euphonische Stilistik und Poetik), als reproduktive, die Kunst des wohlklingenden Sprachvortrages. Die Kunst der artikulierten befestigten Tonhöhe endlich ist der ausdruckslos schöne Gesangsvortrag (bel canto). Zu den unselbständigen formalschönen Künsten gehören endlich drittens *die raumzeitlichen Künste der Bewegung*. Diese sind teils Künste des bewegten Augenscheines: die bewegten Kaleidoskopenbilder oder Chromatropen, die schöne Wasserkunst, die schöne Feuer-

werkskunst. die formalschöne ausdruckslose Tanzkunst; teils Kunst des kombinierten Augen- und Ohrenscheins: der durch rythmischen Schall begleitete formalschöne Tanz.

Die *eigentliche* Kunst beginnt erst auf der Stufe des passiv Zweckmässigen und ist teils *unfreie*, teils *freie* Kunst. Beide unterscheiden sich in der Hauptsache dadurch, dass jene wesentlich und in erster Reihe einem ausserästhetischen Zwecke dient, der selbst dann noch massgebend für sein Dasein und seine Formgestaltung ist, wenn er zu einem rein fingierten Zweck verflüchtigt ist, während diese ausschliesslich einem ästhetischen Zwecke dient und nur in Hinsicht auf den letzteren zu stande gebracht ist. Dabei dient das unfreie Kunstwerk seinem ausserästhetischen Zweck als Realität, das freie seinem ästhetischen Zweck als ästhetischer Schein. Jenes erweckt reale Gefühle, dieses nur ästhetische Scheingefühle. Jenes wird nur insofern als ein Schönes aufgefasst, als der Beschauer dessen ästhetischen Schein von der Realität ablöst; dieses bietet den ästhetischen Schein als einen vom Künstler bereits abgelösten dar. (Vgl. hierzu den Aufsatz über „*Freie und unfreie Künste*“ in den „Tagesfragen“ S. 198—213.)

Die unfreien Künste sind teils solche der *Wahrnehmung*, teils der *reproduktiven Phantasie*. Zu den *unfreien Künsten der Wahrnehmung* gehört zunächst *die bloss räumliche Kunst des ruhenden Augenscheins*, und zwar erstens die Tektonik oder Kunst der Geräte und Bauten, die Architektur, der von Hartmann zum ersten Male der einzig richtige Platz unter den unfreien Künsten angewiesen wird, zweitens die Garten- und Forstkunst und drittens die Kosmetik. Die bloss zeitlichen Künste der raumlosen Veränderung im Ohrenschein dagegen sind im Bereiche der unfreien Künste nicht vertreten. Es gehören zu den letzteren also nur noch *die raumzeitlichen Künste der Bewegung*. Diese sind teils Künste des bewegten Augenscheins: unrythmische oder bloss durch den realen Zweck rythmisierte Bewegungskünste (Bewegungsspiele, Sport, Gymnastik) und rythmisierte Bewegungskünste (gymnastischer und geselliger Tanz), teils Kunst des Augen-Ohrenscheines oder die Kunst der ästhetischen Selbstdarstellung. Was *die unfreien Künste der reproduktiven*

Phantasie betrifft, so sind dies die unfreien Künste der Rede. Diese aber sind entweder die Redekünste mit theoretischem Zweck (Didaktik und Disputierkunst) oder zum Zweck der realen Gemütsanregung (Predigt-, Festrede- und Lobredekunst) und zum Zweck der Willenslenkung (Überredungskunst) und endlich die Kunst der Rede als Bestandteil der schönen Lebenskunst, welche die drei zuletzt genannten Zweige der Redekunst umspannt und zusammen mit der Kunst der ästhetischen Selbstdarstellung die Einheit der unfreien Künste der Wahrnehmung und der Phantasie und damit die höchste und allseitigste Gestalt der unfreien Künste überhaupt ausmacht.

d) Die einfachen freien Künste.

Die freien Künste sind teils einfache, teils zusammengesetzte. Auch die einfachen freien Künste gliedern sich in Künste des Wahrnehmungsscheines und des Phantasiescheines. Auch die Künste des Wahrnehmungsscheines zerfallen ihrerseits wieder nach dem Unterschiede von Ruhe, Veränderung und Bewegung oder Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Raumzeitlichkeit in solche des Augenscheins, Ohrenscheins und kombinierten Augen-Ohrenscheins. Zu den freien Künsten des Augenscheins oder den bloss räumlichen Künsten der zeitlosen Ruhe vermittelt durch Gesichtswahrnehmung, d. h. den bildenden Künsten, gehört erstens die Kunst des reinen Formenscheins oder die Plastik, und zweitens die Kunst des Augenscheins oder die Malerei. Bei der Betrachtung der ersteren ist von besonderem Interesse die Untersuchung über die Berechtigung der Farbigkeit plastischer Kunstwerke, bei der Betrachtung der Malerei diejenige über das Diorama und Panorama, wobei Hartmann die Ansicht zurückweist, als ob vom Panorama eine realistische Reform der bildenden Künste überhaupt ausgehen könnte, und die Mittel und Wege angiebt, um zu einer wahrhaft ästhetischen Gestaltung des Panoramas zu gelangen.

Die Künste des Ohrenscheins oder die bloss zeitlichen Künste der raumlosen Veränderung vermittelt durch Gehörswahrnehmung, d. h. die Tonkünste, zerfallen in die Instrumentalmusik, die Sprachmimik und

den ausdrucksvollen Gesang, indem die erste die Kunst der unartikulierten festen Tonhöhe, die zweite die Kunst der artikulierten gleitenden Tonhöhe die dritte die Kunst der artikulierten festen Tonhöhe darstellt. In seiner Auffassung der Musik bestreitet Hartmann ebenso den Formalismus Hanslicks, wie die Ansicht Schopenhauers und Wagners, dass die Musik unmittelbar den Weltwillen als solchen zur Darstellung bringe (vgl. Ästh. I. 488—499). Auch die Musik versinnlicht, wie alle übrigen Künste, einen bestimmten idealen Gehalt, der als solcher ein objektiv unbewusster ist und auch subjektiv auf unbewusste Weise implicite in der konkreten sinnlichen Erscheinungsform mit percipiert wird. Auch bei der Musik geschieht die implicite unbewusste Miterfassung des idealen Gehalts in gefühlsmässiger Weise, nur dass bei ihr auch objektiv genommen der ideale Gehalt ausschliesslich aus gefühlsmässigen Seelenzuständen und Seelenbewegungen besteht, während er in den anderen Künsten nur teilweise dieser Art ist. Die Musik ist deshalb im eminenten Sinne Kunst des Gefühls, weil sie nur die Gefühlsseite des seelischen Inhalts auszudrücken vermag, und sie ist, da sie die Idee nur insoweit ausdrücken kann, als dieselbe im Gefühl die Form der Innerlichkeit oder Subjektivität angenommen hat, auch die Kunst der Subjektivität im eminenten Sinne. Die Gefühle aber sind, wie wir wissen, in ihrer charakteristischen Eigentümlichkeit durch unbewusste Vorstellungen bestimmt (vgl. oben S. 279 ff.). Daher kommt es, dass wir die Musik „verstehen“, abschon wir den Inhalt der musikalischen Gebilde nicht in bestimmter Weise anzugeben vermögen und obschon wir in den meisten Fällen ausser Stande sind, die natürliche Vermittelung aufzuweisen, durch welche bestimmte Tonverbindungen zum gesetzmässigen und allgemeinverständlichen Ausdruck eines bestimmten idealen Gehaltes werden. Die raumzeitlichen Künste der Bewegung endlich, vermittelt durch bewegten Augenschein und Ohrenschein, d. h. die mimischen Künste, zerfallen erstens in die Kunst des bewegten Augenscheins oder die abstrakte Geberdenmimik: die unrythmische Geberdenmimik oder Pantomimik, die Tanzmimik oder der ausdrucksvolle Tanz, und zweitens in die Kunst des Augen-Ohrenscheins: die Sprachgeberdenmimik oder die

Schauspielkunst, die Gesanggeberdenmimik oder Operngesangskunst.

Den hiermit gekennzeichneten freien Wahrnehmungskünsten steht die freie Kunst des Phantasiescheins oder die Poesie gegenüber. Sie ist entweder Vortragspoesie oder Lesepoesie. Bei der ersteren wird der Phantasieschein vom Hörer produziert nach Massgabe des gehörten Vortrags, und zwar nach Massgabe des Sinnes der vorgetragenen Worte, nicht etwa nach Massgabe des Klanges. Wie der Phantasieschein das Darstellungsmittel, so ist die Sprache nur Vehikel oder technisches Hilfsmittel für das Zustandekommen des Phantasiescheins, aber ein notwendiges unentbehrliches Vehikel, das mit dem Schein verbunden bleibt und in ihm zum aufgehobenen Momente wird. Der Phantasieschein im allgemeinen ist der in die Potenz der Phantasie erhobene Sinnenschein abgelöst von der Wahrnehmung, der poetische Phantasieschein hingegen ist das durch die Suggestion des dichterischen Werks ausgelöste Spiel der Einbildungskraft, das zu seinem Zustandekommen die Verdunkelung des wachen Bewusstseins mit seinen theoretischen und praktischen Interessen und die Einstellung seiner reflexhemmenden Thätigkeit voraussetzt. Die Poesie vereinigt in ihrem Phantasieschein die Darstellungsmittel aller drei Arten der Wahrnehmungskünste und fügt ihnen die Ausdrucksmittel für die geistige, gedankliche Seite des Motivationsprozesses, d. h. den Einblick in die innere Werkstatt der Gefühle und Handlungen hinzu. Sie ist demnach nicht bloss die universellste, sondern auch die geistigste, sie ist die höchste Kunst, sofern sie diejenige ist, die von allen einfachen Künsten die Aufgabe der Kunst in der relativ universellsten und erschöpfendsten Weise löst.

Umspannt sonach die Poesie in ihrem Phantasieschein die Wahrnehmungskünste, so folgt, dass zwischen den verschiedenen Arten der Poesie ein analoges Verhältnis bestehen muss, wie zwischen den Wahrnehmungskünsten unter einander, nämlich insofern ein Übergewicht der objektiven Anschauung oder ein Übergewicht der subjektiven Empfindung und des Gefühls oder ein Gleichgewicht beider stattfindet. Den bildenden Künsten (Plastik und Malerei) entspricht in der Poesie die Epik, der Musik die Lyrik, der Mimik die Dramatik, und das Ver-

hältnis dieser Arten der Poesie ist demjenigen der bildenden, tonischen und mimischen Künste analog, ein Parallelismus, der von Hartmann zuerst ans Licht gezogen und durchgeführt ist, und der erklärt, nicht bloss weshalb die einzelnen Wahrnehmungskünste, wenn sie sich einmal mit der Poesie zu einem zusammengesetzten Kunstwerk vereinigen, immer diejenige Dichtungsart bevorzugen, welche ihnen nach ihrer Stellung zu den übrigen entspricht, sondern weshalb auch umgekehrt die verschiedenen Dichtungsarten zur Vereinigung mit den entsprechenden Künsten der Wahrnehmung hinneigen. Hiernach ist die Epik, gemäss ihrer Stellung zu den bildenden Künsten des Wahrnehmungsscheins, teils plastische oder rein epische Epik, teils malerische oder lyrische Epik, während es eine dramatische Epik nicht giebt. Die Lyrik aber ist teils epische Lyrik, teils rein lyrische Lyrik, bei deren Erörterung Hartmann insbesondere der kontemplativen Lyrik die ihr zukommende Würdigung angedeihen lässt und ihr wegen ihres mikrokosmisch überlegenen idealen Gehalts den obersten Platz in der Gefühlslyrik anweist, teils endlich ist sie dramatische Lyrik oder Lyrik der Leidenschaft und der Motivation. Was schliesslich die Dramatik betrifft, so steht wegen ihres Hervorgehens aus der Lyrik in ihr die lyrische Dramatik voran, es folgt die epische Dramatik und die rein dramatische Dramatik. Die gleiche Einteilung wiederholt sich auch bei der L e s e p o e s i e. Von der Vortragspoesie unterscheidet sich dieselbe aber dadurch, dass sie den Wort k l a n g überspringt, um sich nicht bei einer Nebensache aufzuhalten, und unmittelbar vom gelesenen Zeichen zum Wort s i n n fortschreitet. Die Vorzüge der epischen, lyrischen und dramatischen Lesepoesie vereinigt der Roman. Er ist zugleich die einzige Dichtungsart, in welcher die Charakterveränderung und Gesinnungsumwandlung, denen die höchste mikrokosmische Bedeutung zukommt, in einer der Idee adäquaten Versinnlichung, d. h. mit idealistischer Wahrheit, dargestellt werden kann. Dadurch steht er auf dem Gipfel der reinen Poesie, während aus dem universellen Gesichtspunkte der Kunst überhaupt betrachtet das Drama als Gesammtkunstwerk über der Lesepoesie steht.

e) Die zusammengesetzten Künste.

Wie ist nun eine Zusammensetzung mehrerer einfacher Künste zu einem organischen Ganzen möglich? Eine Zusammensetzung aus Naturschönem und Kunstschönem ergiebt nicht eine zusammengesetzte, sondern eine einfache Kunst. Die Zusammensetzung einer bloss formalen Kunst niederer Stufe mit einer unfreien oder freien Kunst ergiebt ebenfalls keine zusammengesetzte Kunst, sondern eine einfache unfreie oder freie Kunst von inhaltlicher Bedeutung, in welcher die formalschöne Kunst als unselbständiges Moment aufgehoben und zum blossen dienenden Ausdrucksmittel herabgesetzt ist. Unfreie und freie Künste können ihre Werke miteinander verknüpfen, geben aber keine zusammengesetzten Künste. Solche können folglich nur einerseits im Bereiche der unfreien Künste für sich und andererseits im Bereiche der freien Künste für sich gesucht werden. Im Bereiche der unfreien Künste ist nun zwar ein Zusammenwirken mehrerer Künste zu einem harmonischen Eindruck möglich, allein da die bestenfalls erreichte Einheit auf der Stufe der passiven Zweckmässigkeit und der mit ihr verknüpften Stimmungen stehen bleibt, also keine organische Einheit ist, so sind wahrhaft zusammengesetzte Künste hier erst in den Künsten der ästhetischen Selbstdarstellung und künstlerischen Lebensgestaltung zu finden, indem die erstere die Kosmetik und die Kunst der unrythmischen schönen Körperbewegung und Stimmentfaltung in ihren Dienst zieht, die letztere aber zu diesen Künsten noch die sämmtlichen unfreien Künste der Rede mit hinzunimmt.

Im Bereiche der freien Künste sind sowohl binäre, wie ternäre, wie quaternäre Verbindungen möglich. Innerhalb der Wahrnehmungskünste ist jedoch die Möglichkeit einer binären organischen Verbindung erst da gegeben, wo eine Kunst der raumzeitlichen Bewegung entweder nach ihrer räumlichen Seite hin mit einer Kunst der räumlichen Ruhe, oder nach ihrer zeitlichen Seite hin mit einer Kunst der zeitlichen Veränderung in Verbindung tritt. Der erstere Fall ergiebt die scenische Mimik, der letztere die musikalisch begleitete Tanzmimik. Bei der Betrachtung der ersteren fordert Hartmann den Wegfall der Seitenkulissen, um den Widerspruch zwischen

der Zweidimensionalität des malerischen Scheins und der Dreidimensionalität der Bühne, Darsteller und Requisiten zu überwinden, bei der Betrachtung der letzteren dringt er auf ein inniges Zusammenwirken der Tanzmimik und musikalischen Komposition. Verbinden sich nun ferner Wahrnehmungskünste mit Poesie, so ergiebt das den Poesievortrag, die Vokalmusik und das dekorationslose Schauspiel. Die Verbindung von bildenden Künsten mit Poesie dagegen ist im allgemeinen nicht organisch, weil die eine unzeitlich, die andere unräumlich ist und darum der gemeinsame Berührungspunkt fehlt. Nur dann ist eine Verbindung von Zeichnung und Dichtung ästhetisch zulässig, wenn beide gleich skizzenhaft und rudimentär sind und dem Gebiete des Komischen angehören, womit den „Münchener Bilderbogen“ und den Werken von Wilhelm Busch zum ersten Male ihre ästhetische Berechtigung eingeräumt ist. Betrachten wir die ternären Verbindungen, und zwar zunächst der Wahrnehmungskünste untereinander, so ist die einzige Zusammensetzung dieser Art die von Bühnenmalerei, Tanzmimik und Instrumentalmusik zum Ballet. Verbindungen von Wahrnehmungskünsten mit Poesie dagegen giebt es zwei. Die Instrumental-Vokalmusik und das Schauspiel mit Dekorationen. Auch bei der Betrachtung des letzteren tritt Hartmann für eine vereinfachte Ausstattung ein und weist vor allem das realistische Streben nach Echtheit der Kostüme, Waffen, Möbel u. s. w. zurück.

Eine quaternäre Verbindung von Wahrnehmungskünsten mit Poesie ist die Oper, die ihrem Begriffe nach Musikdrama sein soll. So sehr Hartmann hinsichtlich des letzteren mit Wagner übereinstimmt, dass diese quaternäre Verbindung aller Hauptgattungen von freien Künsten das Gesammtkunstwerk im eminenten erschöpfenden Sinne darstellt, im Vergleich mit welchem die ternären und binären Verbindungen als unvollständige und einseitige Gesammtkunstwerke erscheinen, so sehr er Wagner rühmt, die widerspruchsfreie Möglichkeit der Oper, als Vereinigung von musikalischer Bedeutsamkeit und höchster dramatischer Ausdrucksfähigkeit, zuerst geschaffen zu haben und mit ihm für eine Verminderung der Grösse der Opernhäuser, sowie für eine Tieferlegung des Orchesters eintritt, so bekämpft er doch die unästhetische Masslosigkeit der Länge seiner Werke, das vordringliche

Heraustreten des Orchesters und der Dekorationen, die Beseitigung des Chors als lyrischen Reflexes der Handlung, die Ausschliessung des Durcheinandersingens und Gegeneinandersingens der Solisten und den völligen Bruch mit der Arienform in Wagners späterer Periode. Auch die Bedeutung der Leitmotive für die Einheit der Oper wird von Hartmann mit dem Hinweise darauf bestritten, dass die Leitmotive dem Ganzen, das von ihnen durchflochten ist, gar nicht einen musikalischen, sondern lediglich einen gedanklichen, symbolischen Einheitsbezug verschaffen und dass die Zeichensprache der Leitmotive sowohl durch die willkürliche Konventionalität ihrer Verknüpfungen, wie durch die grossenteils abstrakte und begriffliche Gedanklichkeit ihres Vorstellungsinhalts ebensosehr ausserhalb der Grenzen der Kunst fallen als ausserhalb derjenigen der Musik. „Die Einheit der Oper auf die Leitmotive gründen wollen, kann nur ein Künstler, bei welchem die schöpferische Produktivität des Unbewussten durch bewusste Absicht und ausgeklügelte Berechnung überwogen wird; wenn in der Erfindung und modifizierenden Umgestaltung der Leitmotive noch eine gewisse Ursprünglichkeit der Empfindung erkennbar bleibt, so zeigt gerade die Verwendung des so Produzierten zur Herstellung des Einheitsbezuges, d. h. die Filigranarbeit der mannigfach verschränkten Leitmotive, das deutliche Übergewicht einer reflexionsmässigen Kompositionstechnik, welche in dem Raffinement ihrer verstandesmässigen Dialektik nur zu leicht Gefahr läuft, in Künstelei und Spielerei auszuarten“ (822).

F. Philosophie der Geschichte (Politik. Kirche, Gesellschaft).

Die Philosophie der Geschichte ist von Hartmann bisher noch nicht im Zusammenhange bearbeitet worden. Indessen sind in seinen Schriften schon jetzt Andeutungen genug vorhanden, die ein ungefähres Bild davon geben, wie sich dieselbe bei einer näheren Ausführung etwa gestalten würde.

I. Die Prinzipien der Philosophie der Geschichte.

1. Die Entwickelung in der Geschichte.

Die „Philosophie des Unbewussten“ liefert auch zu diesem Teile des Systems das allgemeine Programm in dem Kapitel über „Das Unbewusste in der Geschichte“. Wie die Natur, so zeigt auch die Geschichte ein Aufsteigen zu immer höheren Formen, einen fortschreitenden Entwickelungsprozess, der selbst nur eine Fortsetzung des Naturprozesses und mit diesem zusammen nur einen abstrakten Ausschnitt aus dem universellen Entwickelungsprozesse des Weltganzen bildet. Es ist das Verdienst der Darwinschen Begründung einer organischen Entwickelungstheorie, diese letztere Auffassung erst ermöglicht, die Entwickelung der Menschheit als organischen Bestandteil in die Kette der gesammten Entwickelung des Lebens auf der Erdoberfläche eingegliedert und so die klaffende Lücke zwischen der menschheitlichen Entwickelung einerseits und der von Kant und Laplace entdeckten kosmischen Entwickelung ausgefüllt zu

haben. Der Darwinismus bedeutet den Sieg der geschichtlichen Weltanschauung von Leibniz, Lessing, Herder, Kant, Fichte, Schelling und Hegel über die ungeschichtliche, die Hegel selbst im Bereiche der Natur noch bestehen liess; die geschichtliche Weltanschauung aber unterscheidet sich von der ungeschichtlichen dadurch, dass sie die kausale Ereigniskette im Lichte der Entwickelung auffasst, und sie wird zur Geschichtsforschung dadurch, dass sie von dem unendlichen Reichtum kausaler Beziehungen nur die relativ wenigen hervorhebt, welche für die teleologische Entwickelung der Menschheit eine relativ grosse Bedeutung gehabt haben (Phänom. d. sittl. Bew. 654 ff.).

Um diese Entwickelung in der Geschichte anzuerkennen, darf man nun freilich nicht verlangen, dass an ein und derselben Stelle alle verschiedenen Zweige oder Richtungen gleichzeitig einen ungehemmten Fortgang nehmen, und sich über Stillstand oder Rückschritt beklagen, wenn irgend ein bestimmter Zweig, dem man vielleicht gerade seine persönliche Vorliebe zugewandt hat, in Verfall gerät. „Die Entwickelung im Grossen und Ganzen geht fort, wenn auch nur immer ein oder wenige Momente im Fortschritte begriffen sind und die Felder der übrigen brach liegen; denn diese übrigen werden zu gelegener Stunde neu in Angriff genommen, und zwar so, dass der früher erreichte Gipfel in die neue Entwickelungsphase mit eingeschlossen ist“ (I. 325 f.). Man darf auch den historischen Gesichtkreis nicht in der Weise zu eng beschränken, dass man aus der langen Entwickelungszeit der Menschheit ein zu kleines Stück, z. B. die letzten Jahrtausende, herausschneidet und etwa die Blüte des perikleischen Zeitalters mit der Gegenwart vergleicht. Man vergisst dabei nicht bloss, dass das frühere Zeitalter seine Vorzüge meist nur in instinktiver, unbewusster Weise besass, die erst die Gegenwart zum bewussten und damit unverlierbaren Besitz der Menschheit erhoben hat, sondern man übersieht auch, dass die Vorzüge der früheren Zeit gegenwärtig einem viel grösseren Teile der Menschheit zu Gute kommen, dass also zu dem Fortschritt in intensiver auch ein solcher in extensiver Hinsicht hinzukommt und dass mit dem Fortgang der Geschichte zugleich auch der Reichtum und die Vielseitigkeit des Lebens zunimmt. „Wenn einer von uns jetzt in die Blütezeit von Hellas zurückversetzt werden

könnte, er würde es unter dieser bogenlosen Architektur, dieser harmonielosen Musik, diesen undramatischen Musikdramen, dieser ausschliesslich plastischen Kunstanschauung, in dieser frauenlosen Gesellschaft, in diesem auf dem Fundament der Sklaverei errichteten Gemeinwesen mit seiner widerlichen Demagogenwirtschaft nicht drei Tage aushalten, ohne sich in unser weit reicheres, humaneres und geordneteres Leben zurückzusehnen. Harmonischer war damals allerdings das Leben der freien Bürger männlichen Geschlechts, aber die Harmonie war eben nur dadurch so viel leichter errungen, weil die zu versöhnenden Elemente so viel wenigere waren, weil das Leben als ganzes so viel ärmer war" (Neukant., Schopenh., Hegelian. 225).

Die entgegengesetzte Auffassung beruht auf einer einseitigen und falschen metaphysischen resp. erkenntnistheoretischen Grundanschauung, wie Hartmann dies an Bahnsen nachweist (a. a. O. 211 ff.), und auch Schopenhauer wurde nur durch seine falsche Auffassung der Zeit als rein subjektiver Erscheinungsform dazu veranlasst, allen Fortschritt der Geschichte zu leugnen. Beweisen doch, wenn irgend etwas, die Fortschritte der Philosophie, namentlich der deutschen und englischen der letzten 200 Jahre, die Entwickelung in geistiger Beziehung. Denn die Philosophie ist der letzte Summenzieher der eine Kulturperiode tragenden Ideen, die Blüte des historischen Selbstbewusstseins der unbewussten Idee, der treueste Repräsentant des geistigen Horizonts eines Zeitabschnittes im engsten Rahmen: die Fortschritte der Ideeentwickelung, welche wir in der Geschichte der Philosophie erkennen, zeigen uns, wie durch ein Verkleinerungsglas, die Quintessenz des geistigen Besitzes des entsprechenden Zeitalters in ihren verschiedenen Entwickelungsstadien. Dass aber in den verschiedenen Philosophien wirklich eine Entwickelung besteht, kann seit Hegel nicht mehr bestritten werden. Folglich müssen die verschiedenen geschichtlichen Epochen, als Ganze genommen, sich ebenso als Phasen einer aufsteigenden Entwickelungsreihe verhalten, wie deren bewussteste Ausdrucksform, die massgebenden Philosophien.

Worin besteht nun die Entwickelung in der Geschichte? Die Naturwissenschaft vergewissert uns, dass nach Erreichung der organischen Form des Menschen der weitere Fortschritt nicht

mehr nach Seiten einer Höherbildung der äuseren Leibesorganisation, sondern nach Seiten der Vermehrung, Verfeinerung und Vertiefung der molekularen Hirnprädispositionen erfolgen musste. dass also die Entwickelung auf Erden nach Gewinnung des menschlichen Typus aufhörte. Fortschritt in der äusseren Organisation zu sein. und Kulturgeschichte werden musste. Alle Geschichte ist sonach ihrem Wesen nach Kulturgeschichte. Der Kulturfortschritt ist die einzig mögliche Entwickelungsrichtung, die Steigerung der Kultur das einzige Ziel, dem alle geschichtlichen Prozesse im letzten Grunde zustreben (Phänom. d. sittl. Bew. 658). Die Steigerung der Kultur aber ist ihrerseits wiederum nichts Anderes als das Mittel für die Steigerung des Bewusstseins. Die Ausbildung des bewussten Geistes bildet sonach den eigentlichen Inhalt der Menschheitsgeschichte, dem die Ausbildung der äusseren Formen der Kultur nur gleichsam als Rahmen und Stütze dient. Die Ausbildung des bewussten Geistes bedeutet aber nicht eine bloss einseitige Erhöhung und Verschärfung bestimmter Triebe und Anlagen, sondern eine harmonische Ausbildung aller Geisteskräfte, unbeschadet des Umstandes, dass zu gewissen Zeiten diese, zu gewissen Zeiten jene Geisteskräfte im Vordergrunde stehen, so im Altertum die Sinnlichkeit und die Phantasie, im christlichen Mittelalter das Gemüt. in der Neuzeit der Verstand. Darum ist es auch ganz verkehrt. wie Buckle und seine Schule thut, den bewussten Verstand. der allerdings über Sinnlichkeit, Phantasie und Gemüt steht und diese beherrschen soll, als einzigen Massstab an die Kulturentwickelung anzulegen. Denn der Verstand allein ohne die Grundlage von kräftig entfalteter Sinnlichkeit, Phantasie und Gemüt würde nur vertrocknete Schatten erzeugen, aber nicht mehr Menschen, die irgend einer ernsten Aufgabe gewachsen sind. Weder handelt es sich bei der Kultursteigerung nur um die Erzeugung intellektueller Güter, noch bloss um die Leistungen des Verstandes. Vielmehr sind alle intellektuellen Fortschritte wertlos, wenn sie nicht motivierende Kraft auf den Willen entfalten; und da es nun von der Entwickelung des Gemüts und Charakters, sowie von den sozialethischen Institutionen abhängt, ob sie jenes thun, so umspannt der Kulturprozess alle diese Seiten als seine in

Wechselwirkung stehenden Bestandteile (Eth. Studien 177 ff.). Nur wenn die Geschichte ein Produkt bewusster Reflexionsarbeit wäre, hätte ein solcher einseitiger Rationalismus und Intellektualismus recht, wie derjenige Buckles. In Wahrheit aber handelt es sich, wie schon Hegel gelehrt hat, in den verschiedenen Epochen der Geschichte nur um die Ideen, welche denselben unbewusst zu Grunde liegen.

2. Die Mittel der Entwickelung.

Wie in der Natur, so bedient sich auch in der Geschichte die unbewusste Vernunft der natürlichen Auslese durch Vererbung, Kampf ums Dasein u. s. w. als Mittel, um zu neuen höheren Formen fortzuschreiten. Jeder geistige Fortschritt erzeugt eine Steigerung der Leistungsfähigkeit des materiellen Organs des Intellekts, und diese wird durch Vererbung dauernder Besitz der Menschheit, eine erklommene Stufe, welche das Weiteraufsteigen zur nächsten erleichtert. Auf der anderen Seite bringt sowohl die geschlechtliche Auswahl, wie die Konkurrenz der Rassen und Nationen im Kampf ums Dasein eine anthropologische Veredelung der Rasse hervor, die ihrerseits wieder der geistigen Entwickelung zu Gute kommt. In diesem Kampf ums Dasein werden die inferioren Menschenrassen notwendig ausgeschaltet, welche als stehen gebliebene Reste früherer, dereinst auch von uns durchgemachter Entwickelungsstufen bis heute fortvegetiert haben, aber nur damit der Kampf zwischen den höher stehenden Rassen und Völkern um so heftiger und unbarmherziger entbrennt. Dabei ist es relativ gleichgültig, ob derselbe die Form des physischen Kampfes mit Waffen annimmt oder ob er sich in anderen scheinbar friedlicheren Formen der Konkurrenz bewegt. „Indem durch diesen Kampf ums Daseins die Erde immer zur ausschliesslichen Beute der höchstentwickelten Völker wird, wird nicht nur die gesammte Erdbevölkerung immer kultivierter, sondern es werden auch durch die von Bodengestalt und Klima bedingten Differenzierungen innerhalb des zur Herrschaft gelangten Volkes immer neue Entwickelungskeime geschaffen, welche freilich immer wieder nur vermittelst des grausamen Kampfes ums Dasein zur Entfaltung gelangen können“ (I. 332 f.).

Die natürliche Auslese ist, wie gesagt, nur das allgemeinste Mittel der unbewussten Idee, um die Kultur zu steigern. Die Mittel jedoch, durch welche eine bestimmte Phase der Idee sich in einer gewissen Periode verwirklicht, sind zweierlei Art, nämlich einerseits Einpflanzung eines instinktiven Dranges in die Massen (Völkerwanderungen, Massenauswanderungen, Kreuzzüge, religiöse, politische und soziale Volksrevolutionen), und andererseits Produktion von wegweisenden und bahnbrechenden Genies. In beiden Fällen wissen die Individuen nicht, welchem Zweck sie dienen, ist das bewusstermassen von ihnen verfolgte Ziel meist ein wertloses und verkehrtes und wurde etwas ganz Anderes von ihnen gewollt, als nachher herauskam. Die Zwecke des Individuums sind fast immer selbstsüchtig. Die „List der Idee“, wie Hegel es genannt hat, offenbart sich aber gerade darin, dass sie diese Selbstsucht der Individuen benutzt, um sie durch Vorhalten von Illusionen ihren eigenen überindividuellen Zwecken dienstbar zu machen. Haben wir doch schon früher gesehen, wie die Idee auch die antiteleologischen Bestrebungen der Menschen in ihrem Sinne zu verwenden weiss, und wie die „Ironie des Weltprozesses“, wovon die ganze Geschichte voll ist, bewirkt, dass auch der Geist, der das Böse will, das Gute schafft, dass die Resultate durch Kombination der vielen verschiedenen selbstsüchtigen Absichten ganz andere werden, als jeder Einzelne gedacht hatte, und dass sie letzten Endes doch immer zum Wohle des Ganzen ausschlagen. So sind auch die grossen Gestalten der Geschichte meist nichts Anderes als „vom Unbewussten dupierte Helden“ (Alexander, Cäsar, Napoleon), welche ihre Arbeiten lediglich „pour le roi de Prusse“ verrichten. Aber auch auf friedlicherem Wege, als bei den genannten Männern, erreicht das Unbewusste sein Ziel, indem es im rechten Augenblick das rechte Genie erweckt, das befähigt ist, gerade diese Aufgabe zu lösen, deren Lösung seine Zeit dringend bedarf. „Der rechten Zeit hat noch nie der rechte Mann gefehlt, und das mitunter gehörte Geschrei, dass es an Männern für gewisse dringende Aufgaben fehle, beweist eben nur, dass diese Aufgaben von menschlichen Bewusstseinen irrtümlich gestellt sind, dass sie gar nicht (oder wenigstens jetzt nicht) im Plan der Geschichte liegen und dass infolgedessen auch die genialsten Männer an diese

Aufgaben (wenigstens zu dieser Zeit) ihre Geisteskräfte vergeblich verschwenden würden" (329). Im übrigen geht jene prästabilierte Harmonie zwischen historischen Aufgaben und Individuen mit der Spezialbefähigung, dieselben zu lösen, so weit, dass selbst technische Erfindungen (in praktisch verwendbarer Gestalt) immer erst dann, aber dann auch stets gemacht werden, wenn die Vorbedingungen zu einer für die Kultur fruchtbaren Ausnutzung derselben, so wie das Bedürfnis nach derartigen Kulturhilfsmitteln gegeben sind.

3. Entwickelung und Eudämonie.

Wer begriffen hat, dass die Individuen nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel sind für die Zwecke des Unbewussten, der wird nicht das Glück dieser Individuen oder das Wohl der Menschheit für das Ziel des geschichtlichen Prozesses halten. Was die Genies betrifft, so hat bereits Schopenhauer mit Recht hervorgehoben, dass sie selbst bei scheinbarem äusseren Glücke doch stets diejenigen Menschen sind, welche das Elend des Daseins am tiefsten und unheilbarsten empfinden. Aber auch die grosse Masse wird, wie wir bereits in der Axiologie erfahren haben, nicht glücklicher dadurch, dass die Kultur fortschreitet, und ein unbefangener Blick in die Natur und Geschichte bestätigt nur immer wieder von neuem die Gleichgültigkeit des Weltprozesses gegen die an ihm beteiligten Wesen. „Wenn man sieht, wie roh und rücksichtslos, wie grausam unbarmherzig die Natur mit den Individuen verfährt, wie sie dieselben gerade nur so weit behütet und pflegt, dass sie im Durchschnitt ihre Aufgabe für die Zwecke der Spezies erfüllen, wie sie die Spezien selbst im Kampf ums Dasein nur als Material verbraucht, um einerseits dem Gleichgewichte im Naturhaushalte, andererseits der Höherbildung der Organisation zu dienen, so gelangt man notwendig zu dem Eindrucke, dass die Natur ganz andere Zwecke verfolgt als das Wohl der Individuen und dass sie letzteres nicht in höherem Grade ihrer Beachtung und mütterlichen Sorgfalt würdigt, als schlechthin notwendig ist, um die Summen der Individuen zur Erfüllung ihrer teleologischen Aufgabe zu befähigen. Denselben Eindruck erhält man aber auch, wenn man in das

Leben der Menschen und Völker blickt: All das namenlose Elend in Hütte und Palast, all das Morden und Wüten der Völker gegen einander dient nur jenem grausamen und unerbittlichen Kampf ums Dasein, in welchem das Ringen und Streben der Individuen nach Kultursteigerung fixiert und summiert wird. Wie der Natur Millionen Keime nur als gleichgültiges Material zur Auslese im Kampf ums Dasein dienen, so sind der geschichtlichen Vorsehung Millionen Menschen nur ein Mistbeet voll Kulturdünger. Erbarmungslos wüten als Regulatoren des Bevölkerungsstandes: Hunger, Seuchen und Kriege; erbarmungslos, wie der Huf des Rindes die Wiesenblume, zermalmt der Kothurn der Geschichte die edelsten Menschenblüten, schreitet er gleichgültig über die Verzweiflung zerrissener Liebesbande, über den Jammer zerknickter Hoffnungen, über die Angst gefolterter Gewissen, über die knirschende Wut eines in Ketten geschlagenen Patriotismus hinweg, und um die tausendfach gemisshandelten und gemarterten Menschlein für seine Zwecke leistungsfähig zu erhalten, füttert es (?) sie mit — Illusionen" (Phänom. d. sittl. Bew. 658 f.). Nur der eudämonologische Pessimismus also in Verbindung mit dem evolutionistischen Optimismus vermag den Thatsachen der Geschichte gerecht zu werden, und nur der Monismus des Unbewussten ist im stande, das Zusammenwirken der vielen selbstsüchtigen Individualwillen im Interesse des Evolutionismus zu erklären.

4. Das Unbewusste in der Geschichte.

Wenn nämlich die einzelnen Handlungen, welche die Entwickelungsstufen der Geschichte vorbereiteten oder herbeiführten, keineswegs dieses Ziel im Bewusstsein hatten, so muss offenbar noch etwas ganz Anderes als die bewusste Absicht der Einzelnen oder die zufällige Kombination der einzelnen Handlungen in der Geschichte wirksam sein, eben jene unbewusste Idee, die man unzureichender Weise als Schicksal oder Vorsehung bezeichnet, jener Gott, der in den Busen jedes Einzelnen hinabsteigt, der bewirkt, dass der Wille dieses Einzelnen unbewusster Weise zugleich Gottes Wille ist, dass der Einzelne unbewusst noch ganz etwas Anderes will, als was sein Bewusstsein ausschliess-

lich zu wollen glaubt, und zwar indem das Bewusstsein sich in der Wahl der Mittel zu seinem Zwecke irrt, der unbewusste Wille aber dieses selbe Mittel für seinen Zweck angemessen erwählt. In der That ist die wunderbar harmonische Übereinstimmung in der unbewussten Zweckthätigkeit der in ihren bewussten Absichten sich so wild durchkreuzenden Individuen auf dem Standpunkte des Individualismus oder Pluralismus völlig unbegreiflich. Sie wird nur begreiflich durch einen geheimen Zusammenhang der Individuen nach der Seite ihres Unbewussten, d. h. durch die Annahme einer identischen Substanz, zu der sich die verschiedenen Individuen nur als Modi oder Accidenzen verhalten. Dass die Annahme einer solchen identischen Substanz gerade auch aus historischem und völkerpsychologischem Gesichtspunkte gar nicht zu umgehen ist, hat Hartmann in seinem Aufsatze über „Das Wesen des Gesammtgeistes" mit schlagenden Gründen gegen Lazarus nachgewiesen, der zwar selbst die Legitimation der „Völkerpsychologie" an den Nachweis der Existenz eines „Gesammtgeistes" knüpft, aber ohne ihn als etwas Anderes aufzufassen als ein blosses Produkt oder eine Abstraktion von den Individuen (Ges. Stud. u. Aufs. 504—519). Wie man von Individualgeistern und Individualseelen spricht, ohne durch die eine oder die andere Vielheit der Einheit des alleinen unbewussten Wesens zu nahe zu treten, so kann man auch von Volksseelen und Volksgeistern sprechen; denn von diesem alleinen Unbewussten ist die Menschheitsseele, eine gewisse Volksseele oder eine gewisse Individualseele nur ein Funktionenkomplex, welcher dadurch individualisiert ist, dass er sich auf die Menschheit oder ein Volk oder einen einzelnen Menschen bezieht, welche sämmtlich in der Gesammtschöpfung relativ individuell sind. „Man hat nur dabei festzuhalten, dass verschiedene Volksgeister oder Volksseelen ebensowenig substantiell verschieden sind, wie verschiedene Individualseelen, sondern dass ihre Substanz nur eine ist, der absolute Gesammtgeist oder das alleine Unbewusste. Der Gesammtgeist ist nur dann wirklicher Gesammtgeist, wenn er als Allgeist oder absoluter Geist gefasst wird; die verschiedenen Volksgeister oder Volksseelen verhalten sich alsdann als individuelle Besonderungen dieses in ihnen allen identischen Allgeistes, denen nur die eine Einheit der

räumlichen Kontinuität zur vollständigen oder echten Individualität fehlt" (ebd. 518. 519).

5. Hartmann und Nietzsche.

Mit dieser Ansicht über das Wesen des geschichtlichen Prozesses stellt sich Hartmann auf den Standpunkt der klassischen deutschen Philosophie eines Kant, Fichte, Schelling und Hegel, wie er freilich dem Zeitbewusstsein selbst unter dem Einflusse des naturwissenschaftlichen Materialismus zumeist abhanden gekommen ist, mit ihr tritt er aber auch in den schärfsten Gegensatz zum Individualismus eines Nietzsche, welcher die metaphysisch-teleologische Beschaffenheit der Geschichte leugnet und das Individuum, die grosse historische Persönlichkeit, den „Übermenschen" als das Ziel und den Sinn der menschheitlichen Entwickelung hinstellt. Auch Hartmann verkennt nicht den „eminent hohen und für den Prozess schlechthin unentbehrlichen Wert" der bewussten Persönlichkeit als Mikrokosmus, er ist so sehr, wie Nietzsche, überzeugt, dass der Schwerpunkt des universellen Entwickelungsprozesses „niemals in den Massen, sondern in verhältnismässig wenigen Einzelnen ruht und dass die Massen nur von dem Fortschritt dieser nachgezogen werden" („Phil. Fragen d. Gegenwart" 161). Aber er ist ebenso weit von der Ansicht jener Richtung der modernen Theologie entfernt, welche den unersetzlichen Wert der Persönlichkeit um eines gewissen Dogmas willen zu einem „unendlichen" zu übertreiben sucht, wie von der paradoxen Behauptung Nietzsches, dass die Massen überhaupt nur um der grossen Individuen als Folie und Fussschemel von deren selbstzwecklicher Grösse daseien.

Auf der anderen Seite bestehen zwischen Hartmann und Nietzsche gewisse so merkwürdige Ähnlichkeiten, worauf auch schon Georg Brandes in seinem Essay über Nietzsche im Aprilheft der „Deutschen Rundschau" vom Jahre 1890 hingewiesen hat, dass es schwer ist, sich dieselben, wie Brandes will, bloss aus der Übereinstimmung der historischen Verhältnisse in Deutschland zu erklären. Denn diese Ähnlichkeiten liegen nicht bloss in den äusseren Lebensverhältnissen beider Denker, in dem Umstande, dass sie beide durch körperliche Leiden zum

Aufgeben ihrer ursprünglichen Lebensstellung gezwungen und zur philosophischen Produktion gekommen sind, auch nicht bloss in ihrem beiderseitigen Ausgehen von Schopenhauer, das sie nicht verhindert hat, sich gleichzeitig die Hochachtung vor Hegel zu bewahren, sondern Hartmann und Nietzsche stimmen zum Teil in ihren wichtigsten Ansichten überein und berühren sich in ihren tiefsten Sympathien und Antipathien.

Beide verwerfen die Schopenhauersche Mitleidsmoral, nur dass die sachliche und massvolle Kritik dieses Moralprinzips von Seiten Hartmanns sich bei Nietzsche zu einem wahrhaft dämonischen Hasse gegen das Mitleid steigert. Beide sind Gegner der eudämonistischen und heteronomen Moral und schreiben ihr nur einen untergeordneten, vorbereitenden und erziehlichen Einfluss zu, nur dass die Einsicht in den untergeordneten Wert jener bestimmten Abart der Moral bei Nietzsche alsbald in die Verneinung der Moral überhaupt umschlägt und er der letzteren seinen höheren autonomen moralischen Standpunkt als „Immoralismus“ entgegenstellt. Beide verlangen sie, dass der Systematisierung der moralischen Prinzipien die Sammlung des Materials und die Rangordnung der verschiedenen Moralprinzipien voranzugehen habe; aber während der Systematiker Hartmann diese Forderung in seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ thatsächlich erfüllt hat, begnügt sich der Aphorist Nietzsche mit der blossen Stellung jener Aufgabe und bleibt in lauter Anläufen und ohnmächtigen Velleitäten stecken. Nietzsche ist, wie Hartmann, eudämonologischer Pessimist und nur evolutionistischer Optimist; aber er verliert über seinem evolutionistischen Optimismus den Pessimismus ganz und gar aus den Augen, stösst ihn verächtlich als eine blosse „Vordergrundsansicht“ bei Seite und versteigt sich zu einer vernunft- und zwecklosen Lebensbejahung in einem Masse, dass seine Anhänger ihn geradezu als den „Überwinder des Pessimismus“ glauben feiern zu können. Nietzsche und Hartmann sind beide Feinde alles demokratischen Nivellements, erkennen die Existenz einer Aristokratie als notwendige Bedingung aller höheren Kultur und alles Kulturfortschrittes an und sind überzeugt, dass alle Hoffnung für die Zukunft auf den Schultern jener „kulturtragenden Minoritäten“ ruht, welche die Masse nur ganz all-

mählich nach sich ziehen. Aber während nach Hartmann Aristokratie und Demokratie nur verschiedenwertige Glieder am Gesammtorganismus der Menschheit sind, welche diesem mit verschiedenwertigen Funktionen dienen, verhärtet sich bei Nietzsche ihr Unterschied zu einem unnatürlichen Gegensatz von „Herrenmoral" und „Sklavenmoral" und steigert er den Wert der Aristokratie zu einem absoluten, über welchem nur noch der Übermensch emporragt. Auch für Hartmann, wie für Nietzsche, sind die Philosophen die eigentlichen Wertschöpfer und „Weltregierer", aber nur indem sie hinter den Kulissen der grossen Weltbühne gleichsam als Regisseure agieren, und keinesfalls sind sie Tyrannen und Übermenschen, die mit dem „frohlockenden Ungeheuer" Nietzsches irgendwelche Gemeinschaft hätten. Auch Hartmann ist, wie Nietzsche, ein Gegner des Christentums und des Theismus; aber während sich bei Nietzsche diese Gegnerschaft in blosser Negation erschöpft und sich in Wut, Verachtung und ohnmächtigem Geschimpf entladet, deckt jener mit kalter Sachlichkeit die Selbstzersetzung des Christentums und dessen unheilbare Mängel auf und erbaut er zugleich den Tempel der Religion der Zukunft.

So erscheint eine Anzahl Hartmannscher Grundideen auch bei Nietzsche wieder, aber wie im Spiegel seines zerrütteten Geistes fratzenhaft verzerrt, übertrieben und ins Ungeheuerliche gesteigert. Es mag unausgemacht bleiben, wieviel von dieser Übereinstimmung auf einer direkten Beeinflussung Nietzsches durch Hartmann beruht, welch letzterem freilich in diesem Falle die Priorität zukommt. Nur in Einem Punkte hat Hartmann selbst eine solche Beeinflussung Nietzsches so wahrscheinlich gemacht (Eth. Stud. 61), dass dieselbe nicht wohl abgeleugnet werden kann, und diese betrifft gerade die entscheidende Annäherung Nietzsches an den Standpunkt Stirners, wodurch der Individualismus Nietzsches erst zum Bewusstsein seiner selbst gelangt ist. Auch scheint die Schilderung des „letzten Menschen" zu Beginn des „Zarathustra" als eine direkte Reminiszenz aus der „Philosophie des Unbewussten" (II. 387—389) zu sein, und macht die Lehre von der „ewigen Wiederkunft aller Dinge" ganz den Eindruck einer umgekehrten Universalwillensverneinung. Die wenigen Stellen seiner Werke, wo Nietzsche

sich direkt über Hartmann äussert, sind belanglos und beweisen nur das Eine, dass Nietzsche den Philosophen des Unbewussten ebensowenig ernsthaft studiert haben kann, wie er überhaupt im stande ist, einer fremden Ansicht gerecht zu werden.

II. Die Grundzüge der geschichtlichen Entwickelung.

Treten wir nunmehr dem geschichtlichen Prozess im Einzelnen näher, so ist bei den Menschen, die sich von den primitiven Zuständen sprachloser Menschentiere zur Kultur emporarbeiten, das Erste die Ausbildung von Sprache, Mythologie und Technologie. Alle drei machen den geistigen Inhalt jener vorgeschichtlichen Kulturperiode aus, welche dem Einfall der Arier in Hindostan voranging. Die Form aber, in welche dieser Inhalt gefasst ist, bildet die zum Stamme erweiterte Familie. Familie, Geschlecht und Stamm sind die nächsten Produkte, in denen sich der Geschlechtstrieb, Geselligkeitstrieb und Feindschaftstrieb aller gegen alle beim Menschen auswirkt. Der höhere unbewusste Inhalt jener Instinkte, wodurch sich der Mensch vom Tiere unterscheidet, aber bekundet sich darin, dass alle drei gleichsam als Keimbläschen und Embryo für alle späteren Formen der menschlichen Gemeinschaft angesehen werden müssen.

Diejenige Form, welche sich zuerst aus dieser ursprünglichen Indifferenz herausentwickelt, ist der Staat, ihm folgt die Kirche und dieser die Gesellschaft. Jedes dieser drei Gebiete hat die Tendenz, sich zu einem formalen Organismus zu entwickeln, welcher nach Möglichkeit über die anderen Lebenssphären dominiert; wirklich herrscht es innerhalb einer bestimmten Epoche, solange auf seine Ausbildung die meiste Volkskraft verwendet wird. So umspannt der Staat ursprünglich auch die kirchlichen und sozialen Funktionen, so weit sie aus dem Kreise der Familie herausgetreten sind; die Kirche aber vermag den Staat nur deshalb nicht völlig zu resorbieren, weil sie denselben als einen fertigen bereits vorfindet, versucht ihn jedoch in die zweite Stelle zurückzudrängen und selbst die erste Stelle einzunehmen. Die kirchlichen Interessen werden ihrerseits wiederum von den sozialen zurückgedrängt, „und nur weil die Gesellschaft

als solche erst im Begriff ist, sich einen eigenen Organismus zu schaffen, ist es vorläufig der Staat gewesen, der die Kirche in Wahrnehmung und Vertretung gewisser sozialer und namentlich wirtschaftlicher Interessen überholte und ihr so überhaupt den Vorrang ablief, während andererseits auch die bisherige Kirche ihre beste Beharrungskraft aus gewissen noch jetzt von ihr vikarierend vertretenen sozialen Funktionen schöpft" (I. 335 f.). Die Gesellschaft, als Organisation der Arbeit im weitesten Sinne, umfasst alle Formen des Kulturlebens ausser Staat und Kirche und muss sich bei ihrer begrifflichen Verschiedenheit von beiden allmählich auch in realer Weise von ihnen trennen. Die Tendenz dieser Herausarbeitung eines sozialen Organismus (Sozialismus) aber geht dahin, die Freizügigkeit der Konkurrenz, welche es den überlebten Schranken gegenüber soeben noch erst völlig zu entfesseln galt, zu Gunsten einer systematischen Arbeitsteilung zu beschränken und zu verhindern, dass der Gewinn des Einen (wie bei der freien Konkurrenz) nur zu oft durch unverhältnismässige Verluste des Anderen erkauft werde.

1. Der Staat.

Aus dem Vorhandensein der drei geschichtlichen Hauptgegensätze im Staatsleben, des Grossstaats und Kleinstaats, der Republik und Monarchie, der indirekten und direkten Verwaltung, ergiebt sich die Aufgabe, Grossstaat und Republik als die vorzüglicheren Formen mit einander zu verbinden, und zwar durch das Mittel der indirekten Verwaltung. Die patriarchalischen Stammhäuptlingsschaften und Königtümer zeigen die Verbindung von Kleinstaat und Monarchie, die asiatischen Despotien die von Grossstaat und Monarchie; die griechischen Städte- und Landschaftsrepubliken dagegen sind das erste Beispiel der Republik als Aristokratie der freien Bürger. Dort hat nur Einer bürgerliche Freiheit, alle Anderen sind unfreie Sklaven oder Leibeigene des Herrschers, hier herrschen die freien Bürger über die doppelte Anzahl von Sklaven. Das römische Weltreich verbindet die griechische Stadtrepublik mit dem asiatischen Grossstaatsdespotismus; an die Stelle des Despoten tritt die römische Bürgerschaft, und alle unterworfenen Länder enthalten nur Sklaven.

Das Germanentum bringt durch das Lehenswesen das Prinzip der indirekten Verwaltung in die Staatsidee, während das Altertum nur direkte Verwaltung gekannt hatte. An die Stelle des Unterschiedes von Freien und Sklaven tritt vom Könige bis zum leibeigenen Bauer herunter eine Abstufung der Freiheit ein, indem jeder der Herr seiner Lehensmannen ist; der Staat des Mittelalters ist demnach eine Monarchienpyramide. Die Neuzeit endlich mit ihrem Postulat der allgemeinen Menschenfreiheit strebt nach Grossstaaten, die an den Nationalitäten ihre natürlichen Grenzen haben; sie führt die griechische Städterepublik in der Selbstverwaltung der Städte und Gemeinden zurück und findet in dem Prinzip der Vertretung durch gewählte Abgeordnete das Mittel zum Aufbau einer Republikenpyramide, welche, da die Souveränität der Nationalstaaten ebenso sehr aufzuhebendes Moment ist, wie die der Territorialstaaten, dereinst nach allgemeiner Verbreitung der Kultur alle Länder der Erde in sich fassen muss. „Die Konstitution dagegen als Mittelding von Monarchie und Republik ist nichts als eine ungeheure offene Lüge und hat eine historische Berechtigung eben nur als Übergangsformation und politische Schule der Völker“ (338).

Wenn Hartmann hiernach als ein Schwärmer für die staatliche Form der Republik erscheinen könnte, so zeigen seine politischen Aufsätze, wie sie, abgesehen von der Schrift über „Das Judentum in Gegenwart und Zukunft“, vor allem in den „Tagesfragen“ und der Sammlung „Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage“ vorliegen, dass der ehemalige preussische Offizier und deutsche Patriot keineswegs die Zeit schon für gekommen hält, an die Bildung jener „Republikenpyramide“ der Zukunft die Hand anzulegen. Vielmehr folgt Hartmann auch in der Politik den Bahnen derjenigen drei Philosophen, „an deren Grösse das Preussentum sich zu seiner weltgeschichtlichen Mission emporgeläutert und vertieft hat: Kants, Fichtes und Hegels, — Kants als des philosophischen Begründers des preussischen Pflichtgefühls, Fichtes als des Verkündigers der deutschen Mission Preussens und der weltgeschichtlichen Mission Deutschlands und Hegels als des Apostels der immanenten Vernünftigkeit aller geschichtlichen Entwickelung und als Er-

nenerers eines ethischen Staatsbegriffes gegenüber den Gelüsten und Neigungen der Einzelnen und der Parteien" (Zwei Jahrz. V). Darin liegt schon ausgedrückt, dass Hartmann auch auf politischem Gebiete allen vagen Utopien, allem Radikalismus abhold und ein Gegner vor allem des abstrakten Idealismus ist, der nach Begriffen a priori und idealen Axiomen die beste Verfassung und die besten Gesetze deduktiv ableitet und von der Wirklichkeit verlangt, dass sie sich den so gewonnenen Schablonen anpassen müsse. Dem gegenüber bekennt sich Hartmann zur Realpolitik im Bismarckschen Sinne. Diese verfolgt im Gegensatze zu dem deduktiven Gange des abstrakten Idealismus einen induktiven Weg, d. h. sie knüpft an das Gegebene an, rechnet vorsichtig mit dem Stärkeverhältnis der vorhandenen Mächte und Kräfte, baut auf den realen Grundlagen schrittweise fort und entschliesst sich zu Änderungen überhaupt nur nach Massgabe eines greifbar hervorgetretenen praktischen Bedürfnisses. Einen solchen Realismus pflegt der abstrakte Idealismus jeden idealen Charakter abzusprechen, allein er bedenkt dabei nicht, dass man auch auf realistischem Wege ideale Ziele verfolgen kann und dass man mit diesem „konkreten Idealismus", wenn auch bescheidenere, so doch festbegründete und darum dauernde Erfolge zu erreichen Aussicht hat (a. a. O. 175 ff.).

Bei dieser Ansicht macht sich Hartmann auch keine Illusionen über die Möglichkeit einer Verbrüderung der Menschen und eines baldigen Aufhörens der Kriege. Wie er dies in seinem Aufsatz über „Prinzip und Zukunft des Völkerrechts" (Ges. Stud. u. Aufs. 121—146) im Anschluss an das gleichnamige Werk von Lasson und in prinzipieller Übereinstimmung mit dem letzteren ausgeführt hat, ist es eine Chimäre, von den Völkern Liebe und Freundschaft zu einander zu fordern und von der wachsenden Friedensgesinnung der Völker eine Verminderung der Kriege zu erwarten. Höchstens auf die Staaten, auf die Fortbildung ihrer Organisation und auf das damit in Wechselwirkung stehende Wachstum des staatlichen Bewusstseins in den Völkern kann die Hoffnung zunehmenden Friedens gegründet werden. Dieselbe kann sich nämlich nur auf eine solche Regelung der Machtverhältnisse der verschiedenen Staaten stützen, dass jeder Widerstandskraft genug zur Selbsterhaltung besitzt

und dadurch den Expansionsgelüsten der Nachbarn einen Damm entgegensetzt, der das Risiko eines Angriffs immer grösser macht als den eventuellen Gewinn. „Das wahre Prinzip des Völkerrechts, die weitschauende selbstsüchtige Klugheit der Staaten, bewirkt also in der That, je mehr sie unverhüllt als alleiniges Prinzip für die Regulierung der Beziehungen der einzelnen Staaten untereinander zur Geltung gelangt und als solches in das Bewusstsein der Völker aufgenommen wird, eine Abschwächung der Kriegsursachen, indem sie auf Regelung der allgemein nützlichen völkerrechtlichen Bestimmungen hinwirken wird, und, unterstützt durch den die Gemeinsamkeit der Interessen befördernden Kulturfortschritt, die Kriege um die Grenzen (nach definitiver Konstituierung der Nationalstaaten), um Zoll- und Handelsstreitigkeiten und um das Mass des europäischen Einflusses mehr und mehr verhindern wird“ (137 f.). Noch wirksamer und sicherer freilich könnte der Krieg verhindert werden, wenn es möglich wäre, eine Autorität über den Staaten zu errichten, welche vorkommende Streitigkeiten schlichten und dem Völkerrechte durch ihre überlegene Macht eine Sanktion geben könnte, wodurch es erst den Charakter strengen Rechts erlangen würde. Im Gegensatze zu Lasson hält Hartmann die Konstituierung einer solchen moralischen Person über den Nationalstaaten zum alleinigen Zweck der Lösung der völkerrechtlichen Fragen keineswegs für ausgeschlossen. Dieselbe würde zwar den Krieg nicht überhaupt unmöglich machen, schon deshalb nicht, weil das Recht jener moralischen Person über den Staaten doch, ebenso wie das innerstaatliche politische Recht, nur eine äusserliche, keine innerliche (ethische) Garantie besitzen würde. Auch dürfte es illusorisch sein, dass dies Ziel schon jetzt, vor einer vollständigen Umgestaltung der Karte von Europa in ein einfaches System grosser Nationalstaaten, erreicht werden könne. Immerhin könnte ein europäischer Bund, wie Hartmann sich jene Autorität unter den Staaten denkt, auf lange Zeit friedenbringend und segenspendend wirken und darf daher als anzustrebendes Ziel nicht aus den Augen verloren werden.

Von demselben nüchternen realpolitischen oder konkretidealistischen Standpunkt aus hat Hartmann auch die bedeutenden Ereignisse der Politik seit 1870 behandelt. Überall hat er hier

seine Ansicht aufklärend, ratend und ermahnend geäussert und die Genugthuung erlebt, einen Teil seiner Vorschläge und Urteile nachträglich von der Regierung und den Parteien selbst befolgt und durch die Ereignisse bestätigt zu sehen. So ist er schon im Dezember 1870 für das Bündnis zwischen Deutschland und Österreich eingetreten, hat er dem Altkatholizismus seine Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit vorausgesagt, die Polenpolitik der Regierung ein Jahr vor ihrer Inangriffnahme durch die letztere gefordert und die Herabsetzung der Dienstzeit auf zwei Jahre, nicht zur Erleichterung der Militärlasten, sondern zur Steigerung der vaterländischen Wehrkraft verlangt, lange bevor die beteiligten Kreise die Möglichkeit einer solchen auch nur ins Auge gefasst hatten. Aber auch mit der Notwendigkeit einer Umwandlung der bestehenden politischen Parteien, sowie mit der Reform der Wahl und der Volksvertretung hat Hartmann sich auf das Angelegentlichste beschäftigt. Was er in der ersteren Hinsicht anstrebt, ist eine strenge Sonderung der politischen, religiös-kirchlichen und wirtschaftlichen Parteibildung, eine Vereinigung aller rein politischen Parteien, welche auf dem nationalen Boden des neugegründeten Reiches stehen, gegen alle diese Neugründung hassenden und bekämpfenden Parteien und eine Ausscheidung der mit einander unverträglichen extremen Flügel aus der politischen Verbindung der übrigen, sowie endlich der Verzicht der Liberalen auf das irrtümliche Ideal der parlamentarischen Regierungsform, dessen Verwirklichung für das deutsche Reich verhängnisvoll und verderblich werden müsste. Auch in dieser Hinsicht hat sich eine Änderung der bestehenden Verhältnisse zum Teil bereits vollzogen, wenn auch die Hartmannsche Idee eines deutschen „Reichsvolkswirtschaftsrates“ oder eines nationalökonomischen Parlaments neben dem politischen und kirchlichen (Synode), wie er die Konsequenz jener Trennung des wirtschaftlichen, politischen und religiös-kirchlichen Parteiwesens bildet, vielleicht noch längere Zeit auf ihre Verwirklichung wird warten müssen. Und doch ist ein solches nationalökonomisches Parlament zur Detailberatung volkswirtschaftlicher Fragen nach Hartmann notwendig, nicht bloss um den wirtschaftlichen Gesetzen eine sachliche Beratung und Beschlussfassung von kompetenter Seite zu sichern, sondern auch um unser politisches Leben von einer

Verquickung mit dem wirtschaftlichen Parteitreiben zu erlösen, welches geradezu auflösend und zerstörend in das erstere eindringt. Was sodann die Reform der Wahl betrifft, so befürwortet Hartmann eine Abstimmungsweise, in welcher die Stimmen nicht bloss gezählt, sondern auch gewogen werden, und sieht in ihr, sowie in einer gründlichen „organischen“ Reform der Volksvertretung (Verminderung der Zahl der Abgeordneten, Verkleinerung der Wahlkreise, indirekte Wahl u. s. w.) das einzige Mittel, um dem zunehmenden Niedergange der Volksvertretung und der drohenden Gefahr der Demokratie mit ihrem unvermeidlichen Rückschlag in Cäsarismus in wirksamer Weise vorzubeugen und die im Volke lebendigen Mächte bei dessen Vertretung in richtiger Abstufung, Mischung und Zusammensetzung zur Geltung kommen zu lassen („Tagesfragen“ 1—84).

Zeigt sich Hartmann in allen diesen Fragen als ein ausgesprochener Gegner aller demokratischen, radikal-revolutionären und abstrakt freiheitlichen Bestrebungen, so tritt er dem vulgären Liberalismus auch in seiner Schwärmerei für den Freihandel entgegen. Zwar ist der Freihandel ein Ideal, dessen Verwirklichung angestrebt werden muss, sobald die Bedingungen seiner Möglichkeit gegeben sind, und beanspruchen alle Schutzzolltheorien nur provisorische Geltung. Allein der englischen Ausbeutungsfreiheit gegenüber empfiehlt sich die Gründung eines mitteleuropäischen Zollvereins, und zwar zunächst mit Österreich, wobei ein stark schutzzöllnerischer deutscher Zolltarif die unerlässliche strategische Operationsbasis ist, um die Nachbarn zur Herabsetzung ihrer Tarife zu zwingen und damit den Freihandel der Zukunft anzubahnen. Aber nicht bloss wirtschaftliche, auch finanzpolitische Gründe rechtfertigen den Übergang von der Freihandels- zur Schutzzollpolitik. Denn wie Hartmann nicht müde wird, zu betonen, ist es bei seiner überaus gefährdeten geographisch-politischen Lage eine Lebensfrage für das deutsche Reich, die Mittel für die Behauptung seiner Kriegstüchtigkeit und eventuell für eine mit Frankreich und Russland gleichen Schritt haltende Steigerung derselben dauernd beschaffen zu können; sowohl hierzu aber, wie für die Lösung der grossen sozialethischen Aufgaben des modernen Staates bedarf es der Aufschliessung neuer finanzieller Hilfsquellen.

Eine solche ist nach Hartmann nicht die (inzwischen eingeführte) Kapitalrentensteuer, deren kulturgefährliche und widersinnige Beschaffenheit er mit schwerwiegenden Gründen bekämpft und an deren Stelle er eine Erbteilsteuer vorschlägt, sondern das Tabak- und Spiritusmonopol, welche beide von ihm mit Entschiedenheit befürwortet werden. Könnte doch aus ihnen auch der Zuschuss des Staates für die Versicherung bestritten werden, welche Hartmann nicht auf einen bestimmten Beruf beschränkt, sondern im Sinne einer Reichsversicherung auf jeden Staatsbürger ohne Unterschied ausgedehnt sehen möchte. Gerade in dieser Reichsversicherung aber erblickt er eines der wichtigsten Mittel zur Beseitigung der Kollisionen zwischen Einzelwohl und Gemeinwohl, wie sie mit dem Zerfall der sozialen Sitte und der Auflockerung des kirchlichen Lebens unvermeidlich geworden sind, und welche nur dadurch bekämpft werden können, dass der Staat bis zur Entwickelung einer neuen, dem Zeitbewusstsein adäquaten Religionsform den Ausbau der sozialethischen Institutionen seinerseits in die Hand nimmt und dieselben um so sorgfältiger durchbildet und ausnutzt. „Sobald das soziale Chaos, welches aus der unvermeidlichen Zertrümmerung der ständischen Gesellschaft des Mittelalters hervorgegangen ist, durch Ausbau der sozialethischen Institutionen des Staates neu organisiert und abgeklärt ist, wird auch von selbst eine neue soziale Sitte sich entwickeln und mit beiden der Boden vorbereitet sein für eine neue rein autonome Religion, insofern die bisherige religiös-kirchliche Heteronomie durch Staat und Gesellschaft ausreichend ersetzt wird. So erscheint die Lösung der sozialethischen Aufgaben des Staates nicht mehr bloss als Palliativmittel für die Dauer der religiösen Krisis, sondern zugleich als *Vorbedingung für die praktische Verwirklichung einer nach ihrem wesentlichen Ideengehalt schon jetzt erkennbaren neuen Religion*, welche durch ihre religiöse Moral das sittliche Volksleben auf eine neue, bisher unerreichte Stufe heben wird. Das Zustandekommen dieser Lösung ist somit einer der mächtigsten Hebel des Fortschrittes nicht bloss in materieller, sondern auch in geistiger Hinsicht, sie enthält nicht bloss die Lösung der sozialen Frage, sondern auch die weit wichtigere der religiösen und ethischen Frage in sich. In ihr liegt das wirk-

samste Gegengift gegen alle reaktionären Tendenzen, insbesondere gegen die gutgemeinten, aber prinzipiell verkehrten Versuche einer gewaltsamen Wiederbelebung der abgelebten Religionsformen" (153).

2. Die Kirche.

Bei der Inangriffnahme der Sozialreform findet naturgemäss eine Abdankung der Kirche zu Gunsten des Staates auf dem praktisch wichtigsten Felde der kirchlichen Thätigkeit statt; folglich büsst die Kirche um so mehr an Bedeutung ein, je mehr die sozialethische Bedeutung des Staates erkannt und ausgebildet wird. Man hat zwar die sozialethischen Institutionen als „praktisches Christentum" bezeichnet und sie dadurch der katholisch-klerikalen und evangelisch-klerikalen Partei annehmbar zu machen gesucht. Allein in Wahrheit bedeutet die Sozialreform eine Beeinträchtigung der Kirche, wie sie schlimmer gar nicht gedacht werden kann. Denn nicht etwa aus kirchlicher oder religiöser Gesinnung, sondern „aus skeptisch-modernem Mangel an Gottvertrauen und antik-heidnischer Staatsomnipotenz setzt sich der Standpunkt zusammen, von welchem aus der Staat die Depossedierung der Kirche aus dem Gebiete der Armenpflege unternimmt, wie er diese Depossedierung auf dem Gebiete der Schule in der Hauptsache bereits durchgeführt hat; „praktisches Christentum" kann man das doch höchstens insoweit nennen, als dieselben Aufgaben, mit denen das Christentum sich vergebens solange praktisch abgemüht hat, hier auf einer prinzipiell entgegengesetzten, d. h. antichristlichen, Basis ihrer wirklichen Lösung entgegengeführt werden sollen" (155). Diese Bemerkungen Hartmanns über den tiefinnerlichen Gegensatz zwischen Christentum und Sozialreform sind von Bismarck im Reichstage bekämpft worden. Hartmann hat daraufhin Veranlassung genommen, dieselben im Vorworte zur 2. Auflage seiner Schrift über „Die Krisis des Christentums" noch einmal näher auszuführen, und dort zugleich auch auf die Gefahren hingewiesen, welche der Kirche von Seiten des anwachsenden Okkultismus und Spiritismus drohen.

Wenn die evangelisch-klerikale Partei von jenem Gegensatze bisher noch nichts gemerkt hat, so hat die katholisch-klerikale

Partei denselben wohl herausgefühlt und dies vor allem durch ihre Abneigung gegen die Inangriffnahme der Sozialreform, sowie durch ihre Verballhornisierung eines Teils der bezüglichen Gesetzentwürfe bekundet. Denn die katholische Kirche mit ihrem Ideal der Universaltheokratie, als der möglichst vollkommenen Anticipation des Gottesreiches auf Erden, ist ihrem Wesen nach der unversöhnlichste Gegner des modernen Staates; zwischen ihr und dem letzteren besteht ein Konflikt, der nur durch Vernichtung des einen Teils in seinem innersten Wesen zum Austrag gebracht werden kann. So spitzt sich denn auch der ganze Inhalt der Geschichte des letzten Jahrtausends in einen Kampf zwischen der unfehlbaren Kirche und dem souveränen Staate zu, einen Kampf, in welchem mit der Reformation der Sieg der Staatsidee besiegelt wurde. Nicht der Protestantismus jedoch mit seiner inneren Halbheit und seinen Widersprüchen, dem infolge hiervon die Selbstauflösung gewiss ist, sondern der moderne Staat ist der katholischen Kirche gefährlich, vor allem aber der preussische Staat, der in dem Militarismus der Hohenzollern eine ihr qualitativ und intensiv noch überlegene Organisation besitzt. Denn „freilich wohl sind es die Ideen, welche die Weltgeschichte bestimmen und ihre Schlachten schlagen, aber die Ideen ohne Leib wären ohnmächtig, wie herumflatternde Gespenster, und der Leib, den sie sich anbilden und in und mit welchem sie wachsen und gross werden, ist allemal eine äussere geschichtliche Potenz von realer Macht und Stärke" (65). Ein solcher „Leib" aber ist, wie gesagt, der Militarismus der Hohenzollern, in welchem die Idee des Preussentums, d. h. der straffsten politischen Organisation unter Anspannung aller physischen, moralischen und intellektuellen Kräfte, sich objektiviert hat, und darum ist es begreiflich, dass die katholische Kirche sich vor allem gegen jenen richtet und sind die Schlachten von Königgrätz, Metz und Sedan im letzten und höchsten Sinne gegen den Katholizismus geschlagen worden. Darum auch hat Hartmann die Zerstörung des unnatürlichen Scheinfriedens zwischen Staat und Kirche durch die Maigesetze seiner Zeit mit unverhohlener Freude begrüsst; und wenn auch seine Hoffnung, dass der sogenannte „Kulturkampf" damals zu Ende gekämpft und der Staat endgültig als Sieger aus ihm hervorgehen würde, sich nicht erfüllt

hat, so ist er doch auch heute noch der Ansicht, dass Deutschland trotz aller Gefahren der Weltlage, welche Bismarck veranlassten, noch einmal einen Scheinfrieden zu schliessen, in sich selbst die ausreichende Kraft gehabt hätte zur Erfüllung seiner kulturellen Ehrenpflicht als geistiger Vorkämpfer Europas, wenn nicht die Borniertheit und der Wankelmut der extremen Parteien die moralische Kraft des Kampfes in sich gebrochen und zersplittert hätte. Auch heute noch hält er daran fest, dass die Vernichtung der Macht der katholischen Kirche eine der dringendsten Kulturaufgaben sei und dass nach wie vor gerade Deutschland berufen sei, diese Aufgabe in die Hand zu nehmen.

Wenn in Deutschland die Entwickelung auf katholischer Seite notwendig dahin führen muss, das die Kirche zu ihrer ursprünglichen episkopalen Form vor Entwickelung des Papalsystems zurückkehrt, d. h. zum Zerfall des Katholizismus in Nationalkirchen, so eröffnet sich damit die Möglichkeit einer Reunion der deutschen Katholiken und Protestanten, deren dogmatische Unterschiede schon jetzt nicht mehr gross genug sind, um einen Gegensatz zwischen beiden zu rechtfertigen. Einer solchen Reunion streben heute gleichzeitig von protestantischer Seite „die kirchlichen Zustände“ in Preussen zu, allerdings unter Wahrung der Rechte des königlichen Landesbischofs. Denn, wie Hartmann in seinem Aufsatze über diese Zustände in den „Tagesfragen“ darlegt, kann der allgemein empfundene Widerspruch zwischen dem kirchlichen Bekenntnis und der persönlichen Überzeugung der Geistlichen nicht anders mehr überwunden werden als durch eine Rekatholisierung der offiziellen Landeskirche. Schon hat der Zeitgeist sich soweit von den Grundanschauungen des Christentums entfernt, dass nur entweder eine christliche, aber nicht protestantische Kirche dabei herauskommt, oder aber eine protestantische, jedoch bloss noch dem Namen nach christliche Religiosität, die es wohl noch zur Gemeinde- und Sektenbildung, aber nicht mehr zu einer Kirche zu bringen vermag. Wenn erst alle lebendige Religiosität der Gebildeten ausserhalb der reunierten Landeskirche in freien Sekten, Gemeinden, Vereinen oder individualisierter Religionspflege ihre Befriedigung sucht, dann wird damit zugleich freie Bahn geschaffen sein zu

kräftigen Reformbestrebungen, sei es auf christlichem Boden, sei es über den christlichen Ideenkreis hinaus.

So wirkt alles zusammen, um die Kirche in den Hintergrund zu drängen, und dies ist auch ganz natürlich, da ja die Kirche nicht, wie Staat und Gesellschaft, vielen Interessen zugleich, sondern ausschliesslich dem Bedürfnisse der Religiosität dient, und noch dazu nur derjenigen Religiosität, welche entweder einen gemeinsam ausgeübten Kultus zu ihrer vollen Befriedigung verlangt oder gar sich zu schwach fühlt, um im Bewusstsein und Gefühl des eigenen Ich eine genügende Grundlage für sich zu erkennen, und nun an dem äusserlichen Institut der sichtbaren Kirche einen greifbaren äusserlichen Halt als Ersatz des innerlichen sucht. Mit dem Wachstum der Solidität der inneren geistigen Substanz des Menschen muss auch die sichtbare Kirche an Wichtigkeit verlieren. Je mehr die Religion die ihr gebührende Herrschaft über das ganze menschliche Leben gewinnt, desto überflüssiger wird das Bestreben, ihr neben ihrer Durchdringung der sittlichen und natürlichen Sphäre noch eine eigene Sphäre abgesonderten realen Lebens zu sichern, desto überflüssiger wird mithin die Kirche (vgl. oben S. 595 ff.). Die Kirche hat ihre weltgeschichtliche Aufgabe erfüllt. Sie hat im Mittelalter zum ersten Male den Angehörigen verschiedener Völker und Staaten ein solidarisches Bewusstsein verliehen, dadurch extensiv und intensiv den friedlichen Verkehr verschiedener Völker unter einander erweitert und das kosmopolitische Bewusstsein der modernen Zeit vorbereitet. Allein dieses letztere erhebt sich auf dem sozialen Humanitätsprinzip und überwindet damit ebenso die Schranken kirchlicher Gegensätze, wie der Kosmopolitismus der mittelalterlichen Kirche die Schranken der von ihr umfassten staatlichen Gegensätze überwunden hat.

3. Die Gesellschaft.

Die Entwickelung der Gesellschaft zeigt vier Hauptphasen. Die erste ist der freie Naturzustand, wo jeder nur für sich und seine Familie arbeitet (z. B. bei den indianischen Jägerstämmen). Hier fehlt bei der atomistischen Freiheit der Einzelnen das Motiv zur Arbeitsteilung, durch welche alle die-

jenige Arbeitsersparnis möglich wird, die zu einer Mehrproduktion über die augenblicklichen Lebensbedürfnisse hinaus und damit zu einer Erhöhung des Nationalwohlstandes durch Kapitalansammlung unentbehrlich ist. Ein Aufschwung zu grösserer Wohlhabenheit und dadurch höherer Kultur ist folglich hier nicht möglich. Die zweite Phase ist die der persönlichen Herrschaft, wo der Herr der Eigentümer der Personen oder doch der Arbeitskräfte seiner Sklaven, resp. Leibeigenen ist, wie im römischen Weltreich und im Mittelalter. Hier führt das Interesse des Herrn eine Arbeitsteilung herbei, deren Arbeit nun einen Überschuss abwirft, welcher zur Herstellung produktiver Anlagen (Kapital) verwertet wird. So wächst der Nationalreichtum durch Kapitalanhäufung, kommt aber freilich nur den Herren, nicht den Knechten zu gute. Die dritte Phase ist die der Kapitalsherrschaft. In ihr wird das bisher allein wichtige immobile Kapital durch das mobile überholt und gezwungen, sich selbst mehr und mehr zu mobilisieren, ein Prozess, der sich gleichzeitig und in Wechselwirkung mit der allmählichen Milderung und Aufhebung der Leibeigenschaft vollzieht, und durch welchen auch die Arbeitskraft zur freien Ware wird und den allgemeinen Gesetzen des Preises verfällt, wie er durch Nachfrage und Angebot bestimmt wird. Bei der weit grossartigeren Arbeitsteilung in dieser Phase wird nun auch eine weit grössere Quote der Gesammtarbeit für die Zukunft, d. h. zu produktiven Anlagen, verwendbar, und folglich geht auch die Kapitalvermehrung und das Wachsen der nationalen Wohlhabenheit weit schneller vor sich, kommt freilich auch im Wesentlichen nur den Kapitalbesitzern zu gute. Darum drängt auch diese Phase über sich hinaus und führt zu derjenigen der freien Assoziation, sobald Charakter und Verstand des Arbeiters bis zu dem Grade der Bildung entwickelt sind, um durch freies, bewusstes Übereinkommen einen ihm angemessenen Teil der Arbeit in der allgemeinen Arbeitsteilung zu übernehmen. In ihr wird die wirkliche Auszahlung von Geld (mit Ausnahme von Scheidemünze) durch die allgemeine Einführung der Buchwirtschaft ebenso überflüssig gemacht werden, als in den vorhergehenden der Naturalienaustausch durch die Geldwirtschaft ersetzt wurde. Indem aber, analog der einheitlichen politischen Organisation auf der ganzen

Erde, auf dieser eine einheitliche Organisation von Produktion und Absatz hergestellt wird, wird auch das Wachstum des Erdenreichtums in dieser Phase in einer entsprechend schnelleren Progression stattfinden als gegenwärtig. Das Endziel dieser sozialen Entwickelung würde sein, dass jeder bei einer Arbeitszeit, die ihm für seine intellektuelle Ausbildung genügende Musse lässt, ein komfortables („menschenwürdiges") Dasein führt. So würde, wie der politische Endzustand die äussere formelle, der soziale Endzustand dem Menschen die materielle Möglichkeit gewähren, nunmehr endlich seine positive, eigentliche Aufgabe zu erfüllen, zu deren Erfüllung die inneren Bedingungen notwendig in der geistigen oder intellektuellen Entwickelung gesucht werden müssen.

Den Arbeiter zu der Reife zu erziehen, um, aus dem Joche der Kapitalsherrschaft freigelassen, in der Assoziation den ihm zukommenden Platz angemessen auszufüllen, das ist eine der wichtigsten sozialen Aufgaben der Gegenwart. Wie diese Aufgabe eventuell zu lösen ist, auf welchem Wege die drückendsten Lasten der Kapitalsherrschaft ohne Schädigung des Kulturprozesses beseitigt und durch Besserung der sozialen Zustände die Zukunft der freien Assoziation schon heute vorbereitet werden kann, mit diesen Dingen beschäftigen sich „Die sozialen Kernfragen". Wie auf politischem, so bekämpft Hartmann auch auf sozialem Gebiete den abstrakten Idealismus, der eine Idee aus ihrem Zusammenhange herausreisst, sie vornehmlich durch Berufung auf Gefühle plausibel zu machen weiss, dann von diesem einen Gesichtspunkt aus unbeirrt die rücksichtslosesten Konsequenzen zieht und nur die erfreulichen primären Wirkungen seiner Vorschläge, aber nicht die unheilvollen sekundären und tertiären in Betracht zieht. Macht sich doch derselbe auf sozialem Gebiete in der Gestalt des radikalen Antikapitalismus fast noch gefährlicher als auf politischem Gebiete dadurch geltend, dass er der kulturtragenden Minderheit der Nation den Boden zur ferneren Erfüllung ihrer sozialen Aufgabe untergräbt und durch Irreleitung der öffentlichen Meinung ihre Kräfte zum Widerstande gegen unberechtigte Zumutungen lähmt. Demnach verknüpft sich bei Hartmann die Untersuchung der Frage, wie die Lage des Arbeiterstandes zu heben sei, mit der

Erörterung, ob dies auf dem Wege dauernd möglich sei, wie die antikapitalistischen Parteien, insbesondere die konsequenteste derselben, die Sozialdemokratie, es sich denkt, nämlich durch Umwandlung der jetzigen gemischten Wirtschaftsordnung in eine rein sozialistische, in welcher das individuelle Eigentum an Produktionsmitteln ganz aufhört. So sozialistisch nämlich auch die Form der Gesellschaft sich in der Zukunft gestalten mag, so wenig hat doch die freie Assoziation im Sinne Hartmanns mit den Utopien der Sozialdemokratie gemein. Denn die Sozialisierung alles Eigentums, worin die letztere das gemeinsame Mittel gegen alle Schäden sieht, ist gerade am allerwenigsten geeignet, die Schwierigkeiten aus der Welt zu schaffen. Wo überhaupt eine Abstellung der Schäden möglich ist, da ist sie, wie Hartmann zeigt, auf dem Boden einer individualistischen Wirtschaftsordnung nicht bloss ebenso gut, sondern besser zu erreichen. Wo aber die Mittel, die einer individualistischen Wirtschaftsordnung zu Gebote stehen, nichts verschlagen, da vermag die Sozialdemokratie erst recht nichts auszurichten. Diese will den gegenwärtigen Anteil des Kapitals am Arbeitsertrage zu Gunsten des Anteils der Arbeit vermindern; sie gefährdet so das Kapital und mit ihm die Zukunft des Kulturprozesses und untergräbt alle Bedingungen, von denen eine künftige Erhöhung des Arbeitsertrages abhängig ist. „Die Sozialdemokratie ist deshalb recht eigentlich die den Interessen des Arbeiterstandes feindliche Partei schlechthin. Sie ist eine Volksverführerin; denn sie verleitet das Volk, blendenden Augenblicksgewinnen nachzujagen, deren Erreichung es kulturell und materiell auf das Schwerste schädigen und in längst überwundene Kulturzustände zurückschleudern würde“ (a. a. O. 367).

So gestaltet sich die Untersuchung der sozialen Fragen bei Hartmann zu einer fortlaufenden Kritik der Sozialdemokratie und zu einer energischen Verteidigung der individualistischen Wirtschaftsordnung im Interesse der Kulturentwickelung. Auf die Frage des ersten Teils seines Werkes, ob das schon gegenwärtig Produzierte zweckmässiger verteilt werden kann als bisher, lautet die Antwort, dass dies zwar in gewissem Sinne möglich ist, nämlich hinsichtlich des Anteils der Arbeit am Arbeitsertrage, dass aber eine jede solche Verteilung ohne

Schädigung der Kultur nur insoweit vollziehbar ist, als sie den Anteil des Kapitals am Arbeitsertrage nicht schädigt. „Keine menschliche Macht vermag künstlich durch Gewalt oder List in die natürliche Entwickelung so einzugreifen, dass der Anteil der Arbeit an dem gegenwärtig erzielten nationalen Arbeitsertrage jetzt erhöht wird, ohne dadurch für die Zukunft herabgedrückt zu werden“ (171). Nur indem ein möglichst grosser Teil des gegenwärtigen Arbeitsertrages kapitalisiert wird, kann der Anteil der Arbeit für die Zukunft erhöht werden. „Tröstlich ist das freilich nur für denjenigen, der ein Solidaritätsgefühl der Menschheit im Busen trägt und die vergangenen, lebenden und künftigen Geschlechter als ein zusammenhängendes Ganze anfzufassen vermag. Wer dagegen, als Egoist, bloss nach seinem Glücke verlangt, der wird auf das Elend der Zukunftsarbeiter „pfeifen“, wenn er nur an einer Besserung des Loses des gegenwärtigen Geschlechts teilnehmen darf. Um sich für künftige Geschlechter willig Entbehrungen aufzuerlegen oder die von der Vorsehung auferlegten willig zu tragen, dazu gehört allerdings eine Weltanschauung mit anderen Voraussetzungen, als sie der heutigen Sozialdemokratie zu Gebote stehen. Die abstossende Rohheit, die in dem brutalen Gegenwartsegoismus der Sozialdemokratie liegt, entspringt letzten Endes aus dem allerdings unverschuldeten Verlust der alten religiösen Weltanschauung und ist nur durch den Wiedergewinn einer neuen religiösen Weltanschauung in seiner Wurzel zu überwinden“ (ebd. f.).

Mit dem Kulturprozess wächst der Anteil der Arbeit am nationalen Arbeitsertrage sowohl absolut als auch relativ, während der Anteil des Kapitales absolut wächst, aber relativ abnimmt. Daraus folgt, dass eine Besserung der Lage des Arbeiterstandes nur durch eine Erhöhung des Arbeitsertrages selber möglich ist, damit die absolute Grösse des Anteils der Arbeit an ihm schneller steige als die relative. Der Arbeitsertrag kann aber nur erhöht werden durch Steigerung der Produktion. Kann die Produktion über den gegenwärtigen Stand hinaus gesteigert werden? Die Antwort hierauf giebt der zweite Teil des Hartmannschen Werkes. Die Produktion kann allerdings gesteigert werden, nämlich dadurch, dass erstens möglichst alle arbeitsfähigen Kräfte zur Arbeit herangezogen werden, d. h. durch den Kampf gegen

das Brachliegen von Arbeitskraft, Arbeitsscheu und Arbeitslosigkeit, sowie die Vergeudung von Arbeit, zweitens durch Erhöhung der Leistungsfähigkeit der Arbeiter vermittelst hygienischer Verbesserungen, Bekämpfung des Trunkes und Verbesserung des Bildungs- und Erziehungswesens, und endlich drittens durch Erhöhung der Produktivität der Arbeit vermittelst der Fortschritte der Technik und des Grossbetriebes.

Auf dem angegebenen Wege kann eine Steigerung der Produktion erreicht werden, ohne dass darum die schon jetzt Arbeitenden mehr Arbeit zu leisten brauchten. Nun kann aber auch die Arbeitslast ohne Schädigung der Kultur unter ihr gegenwärtiges Mass vermindert und damit der Arbeiterschaft eine grössere Bequemlichkeit verschafft werden, nämlich zunächst durch eine rationelle Verteilung von Arbeit und Ruhe sowohl zeitlicher, wie persönlicher Art, sodann durch eine Abkürzung der Arbeit, wie sie durch Einschränkung des schädlichen Luxus, der Modeindustrie, des Wein- und Tabaksbaues (durch Monopole) u. s. w., ermöglicht werden könnte, und endlich durch den technischen Fortschritt, dessen primäre Wirkungen zwar in einem Brotloswerden vieler Arbeiter durch Verringerung der Arbeiterzahl bei gleichbleibender individueller Arbeitszeit zu Tage treten, dessen sekundäre Wirkungen sich in der Vermehrung der nationalen Nahrungsgelegenheiten durch die aufblühende Industrie und in dem raschen Wachstum des industriellen Arbeiterstandes zeigen, dessen tertiäre Wirkungen jedoch in einer Verkürzung der Arbeitszeit bestehen. Freilich kann eine solche erst dann allgemein eintreten, wenn alle naturgemässen menschlichen Lebensbedürfnisse eine annähernd vollständige Befriedigung in allen Volksschichten gefunden haben und die Kultur über die ganze Erde gleichmässig verbreitet ist. Solange jedoch berechtigte Bedürfnisse der Massen noch unbefriedigt sind, ist es für den Kulturprozess wichtiger, durch Fortsetzung einer angespannten Arbeit diesen Bedürfnissen mehr Befriedigungsmittel zu verschaffen, als den Arbeitern mehr Schonung und Musse zur Erholung zu gewähren.

Ein Kapital freilich giebt es, das nicht vermehrt werden kann, und das ist das Kapital an Grund und Boden. Wenn es irgendwo gilt, die durch die bisherige Entwickelung gestörte

soziale Gerechtigkeit wiederherzustellen, so ist es hinsichtlich des Grundkapitals, und darum bildet die Bodenfrage eines der wichtigsten Kapitel der Sozialreform. Der Weg, auf dem Hartmann zu einer befriedigenden Lösung der hier vorhandenen Probleme zu gelangen sucht, führt weit ab von den Bestrebungen der sogenannten „Bodenreformer“. Er leitet zu einer Gestaltung der Dinge hin, die ohne einen gewaltsamen Eingriff in die natürliche Entwickelung derselben, ohne Verstaatlichung des Bodens und der Grundrente herbeigeführt wird. Denn diese ist auf dem Gebiete der Landwirtschaft noch viel kulturgefährlicher als auf dem der Gewerbe und des Handels und würde auch die letzteren unfehlbar der Sozialdemokratie ausliefern. Unlösbar ist das Problem der Bodenreform auf dem Standpunkte der individualistischen Wirtschaftsordnung jedenfalls ebensowenig, wie die übrigen sozialen Probleme; aus Gründen der Kulturentwickelung aber kann die Lösung aller einschlägigen Fragen nur auf diesem Standpunkt allein gesucht werden.

Wenn nun eine Besserung der sozialen Zustände möglich und von der Zukunft früher oder später mit Sicherheit zu erwarten ist, so wird damit auch die Bevölkerung in wachsendem Masse zunehmen. Wenn jedoch die Vermehrung der künstlichen Produktionsmittel nicht ins Unendliche gehen kann, weil sie von dem Raum zur Aufstellung und Entfaltung und lange zuvor von den technisch verwertbaren irdischen Kraftquellen abhängig und durch sie beschränkt ist, so muss, wenn der Kulturprozess lange genug andauert und die bisherigen Gesetze der Vermehrung auch ferner Geltung behalten, am Ende notwendig eine Übervölkerung eintreten. „So ist alle Sozialreform ein Schöpfen der Danaiden. Welcher Art auch die Reformen sein mögen, durch die man die Lage der Arbeiter zu verbessern strebt, immer müssen sie zum Unheil der Menschheit ausschlagen. Nur dem gegenwärtigen Geschlechte und allenfalls seinen nächsten Nachfolgern können sie eine vorübergehende Verbesserung bringen; aber diese wird erkauft mit einer Beschleunigung der Übervölkerung, welche nicht nur alle durch Reformen erzielte Aufbesserungen wieder verschlingt, sondern die Menschheit in ein alle frühere Not übersteigendes Elend stürzen muss“ (518).

Da entsteht die Frage, ob nicht vor allem die Aufmerksam-

keit auf die Gefahr der Übervölkerung gerichtet werden muss, und wie dieser höchsten Not vorgebeugt werden könne. Eine gewisse Selbstregulation gegen Übervölkerung besitzt ja freilich schon die Natur. Sie besteht in Hunger, Seuchen, Krieg im grossen und kleinen und in Entartung des Geschlechtslebens; und auch bei ungestörtem Frieden und Rechtszustand besteht ein natürlicher Regulator gegen Übervölkerung darin, dass jede Verbesserung der Lage des Arbeiterstandes, durch welche die Arbeiter zu einem höheren wirtschaftlichen Niveau emporgehoben werden und ein Teil der Proletarier in die Klasse der gutgelohnten Arbeiter hinaufgeschraubt wird, den Wachstumskoeffizienten der Bevölkerungsvermehrung herabsetzt, indem er die verfrühten Eheschliessungen und den leichtsinnigen ausserehelichen Verkehr verringert. Auch könnte die Naturregulation, wie Malthus vorschlägt, absichtlich durch „moralische Enthaltsamkeit" unterstützt und dadurch das Gespenst der Übervölkerung zum mindesten in etwas weitere Ferne gerückt werden. Leider läuft nur dieses letztere Mittel mit der sexuellen Entartung auf Eins hinaus, führt zu der schlimmsten Entsittlichung und zur bedenklichsten Gefährdung des Kulturprozesses (vgl. oben S. 421 f.).

Nun ist alle Übervölkerung einerseits eine örtliche und allgemeine, andererseits eine relative und eine absolute. Die örtliche Übervölkerung hat im Sinne des menschheitlichen Kulturprozesses nichts Bedenkliches, wenn sie sich auch dem betreffenden Volke sehr drückend fühlbar machen kann. Denn der schmerzlich empfundene Druck der Übervölkerung an bestimmten Orten ist gerade eine Triebfeder des Kulturprozesses, sofern er zur Auswanderung drängt und damit die Ausbreitung der höchstentwickelten Völker und das Fortschreiten der Menschheitskultur befördert. Nur die müden, erschlafften, im Verfall befindlichen Völker suchen die Bevölkerungszunahme durch künstliche Mittel zu beschränken, und glauben dabei mit Recht, aus eudämonistischem Gesichtspunkte sittlich zu handeln, sodass sie sich ihre Selbstbeschränkung sogar zum Verdienst anrechnen. Die frischen kräftigen Völker dagegen setzen ihre Nachkommen skrupellos in die Welt in dem instinktiven Zutrauen, dass die Erde noch Platz genug darbietet und der tüchtige Mensch sich in ihr schon Ellbogenraum schaffen wird. Sie machen sich kein

Verdienst daraus, dass sie der Natur freien Lauf lassen; aber sie erwerben sich thatsächlich dadurch ein Verdienst um den Kulturfortschritt der Menschheit. Je mehr also die Völker daheim unter örtlicher Übervölkerung leiden, desto grössere Anwartschaft haben sie auf Welteroberung; denn nur durch Ausbreitung mittelst Wanderungen kann die Erde erobert werden. „Diejenigen Kulturnationen hingegen, die entweder keine Übervölkerung kennen oder selbst durch sie nicht einmal zur Auswanderung gebracht werden können, haben keine Zukunft in der Geschichte, und wenn sie den Ruhm ihrer Waffen noch so weit hinaustragen und noch so grosse Kolonialreiche durch militärische Eroberung gründen. Die örtliche Übervölkerung allein und der geduldige Verzicht auf ihre vorbeugende Verhinderung birgt den Segen der Verheissung für die Zukunft in sich. Wer deshalb die Zukunft seiner Nation liebt, der muss die örtliche Übervölkerung seines Vaterlandes als höchstes Glück und Vorzeichen preisen, aber nicht in feigem Eudämonismus über sie jammern und klagen; der muss sich um so mehr freuen, je mehr sie sich verschärft, aber ja nicht auf ihre Abschwächung hinarbeiten durch andere Mittel als durch die Auswanderung“ (539). Bietet doch bis auf Weiteres die Erde noch reichlich viel Raum zur Ausbreitung der Kulturrassen, und ist doch mit Sicherheit anzunehmen, dass es den Kulturvölkern durch eine allmähliche Vorbereitung vermittelst stufenweise fortschreitender Akklimatisation mit der Zeit gelingen werde, auch die grössten Unterschiede des Klimas glücklich zu überwinden. Diejenige Kultur, die wir heute als solche bezeichnen, ist ja erst im Begriffe, die Erde zu erobern. Wir stehen gleichsam erst am Anfang der Lösung jener grossen Aufgabe, die der Menschheit durch ihre Bestimmung zugewiesen ist. Da aber positive Leistungen bisher nur von den germanischen und den mit germanischem Blute stark gemischten Völkern vollbracht worden sind, so liegt es diesen Völkern gleichsam als eine Ehrenpflicht gegen die Menschheit ob, mit dem ihnen verliehenen Pfunde auch weiter zu wuchern und nicht zu ruhen noch zu rasten, bis auch das letzte zur Besiedelung noch brauchbare Gebiet der europäischen Kultur unterworfen ist. „Für die germanischen Völker wäre es geradezu eine an ihrer providentiellen Mission verübte Fahnenflucht, wenn sie aus feiger eudämonistischer Scheu

sich vor Übervölkerung wahren wollten, anstatt sich frisch und froh in die örtliche Übervölkerung hineinzustürzen und aus ihrem Druck den Antrieb zur Ausbreitung und friedlichen Welteroberung zu schöpfen" (535).

Wie die örtliche Übervölkerung durch Ausbreitung des betreffenden Kulturvolkes überwunden werden kann, so die relative Übervölkerung durch Änderung derjenigen Grösse, in Relation zu welcher sie besteht, d. h. des Intensitätsgrades der Bodenkultur. Eine solche kann sich entweder plötzlich vollziehen, wenn Ansiedler mit höherer Kultur ein Land besetzen und die Eingeborenen sich unterwerfen resp. zurückdrängen, oder aber allmählich durch fortschreitende Kultur der Eingeborenen, wenn diese die nötige ethnologische Veranlagung zu solcher autochthonen Kulturentwickelung besitzen. Auch in diesem Falle ist es jedes Mal der Druck der Übervölkerung, welcher die Menschen nötigt, vom blossen Genusse wildgewachsener Baumfrüchte, Beeren, Knospen, Wurzeln, wilden Honigs, Schnecken, Muscheln u. s. w. zur primitiven Kultur der Jäger-, Fischer- und Fruchtsammler-Völker, von hier zur Kultur der Viehzüchter, Hirten und Fruchtbauer und weiter zu derjenigen der Ackerbauer mit einer besseren Ausnutzung des Bodens, der technischen Hilfsmittel u. s. w. überzugehen. In dieser Umwandlung der Landwirtschaft zu einem rationelleren und intensiveren Betriebe stehen wir noch heute mitten drin. Könnte doch z. B. der deutsche Boden, selbst wenn man nur die schon jetzt bebaute Fläche und die gegenwärtig bereits erreichte Stufe der landwirtschaftlichen Technik in Betracht zieht und von allen möglichen Verbesserungen derselben absieht, sehr viel mehr hervorbringen, als ihm jetzt thatsächlich abgewonnen wird. Es ist zu erwarten, dass die Intensitätssteigerung der Landwirtschaft ausreichen wird, die Übervölkerungsgefahr so weit hinauszuschieben, bis die ganze Erde mit Kulturrassen in der Weise besiedelt ist, dass ein natürliches Gleichgewicht des Abganges und Zuwachses in der Menschheit, als einem grossen Ganzen, sich von selbst entwickelt. —

Hegel hat die Geschichte als die Entwickelung der Menschheit zur Freiheit oder als den Fortschritt derselben in der Freiheit bezeichnet. Auch bei Hartmann ist sie nichts Anderes, als die Entwickelung der Menschheit in der Freiheit und zur

Freiheit. Mögen wir das politische oder das kirchliche oder das soziale Gebiet betrachten: überall vollzieht sich der Kulturprozess in einer Befreiung des Menschen vom Naturzwang und vom Menschenzwang, in einer immer entschiedeneren Entfaltung seiner eigenen inneren Anlagen und Fähigkeiten. Zugleich aber mit dieser Befreiung vom äusseren Zwange geht in der Entwickelung des religiösen und des sittlichen Bewusstseins zu einer autonomen Moral und einer autosoterischen Religion diejenige von innerem Zwange nebenher, wie sie in der Überwindung und Einordnung der natürlichen Sphäre des Menschen in die sittliche und übersittliche Sphäre zu Tage tritt. Je weiter der Mensch in seiner äusseren und inneren Entwickelung fortschreitet, desto mehr kommt er zum Bewusstsein seines Selbst, desto deutlicher erkennt er sein wahres Selbst nicht in dem empirisch beschränkten Ich seiner erscheinungsmässigen Existenz, sondern in dem absoluten Grunde aller Wesen, das auch sein eigenes Wesen ist, desto entschiedener gewinnt er aus dieser Erkenntnis das Bewusstsein seiner Freiheit und die Möglichkeit der Überwindung der Schranken des phänomenalen Daseins. Auf die Gewinnung dieses Bewusstseins aber kommt es, wie wir wissen, letzten Endes an: dies ist das Ziel des gesammten Kulturprozesses, oder vielmehr es ist das höchste empirische Ziel desselben, das aber selbst doch nur das Mittel ist, um die thatsächliche Überwindung der Phänomenalität herbeizuführen. So dient aller Fortschritt in der Freiheit innerhalb des empirischen Daseins zur dazu, die höchste absolute Freiheit zu ermöglichen. Diese aber ist nicht bloss eine solche des empirischen Individuums, des Menschen, sondern — die Freiheit Gottes selbst vom phänomenalen Dasein.

G. Sprachphilosophie.

1. Das Unbewusste in der Entstehung der Sprachen.

Bei weitem die wichtigste Kulturerrungenschaft jener vorgeschichtlichen Periode der Menschheit ist die Sprache. Durch sie werden alle übrigen überhaupt erst möglich, und ohne sie ist ein entschiedener Fortschritt der Kultur und eine wesentliche Steigerung des menschlichen Bewusstseins schwer denkbar.

Schon die „Philosophie des Unbewussten“ hatte in einem Kapitel über „Das Unbewusste in der Entstehung der Sprache“ darauf hingewiesen, „dass die Sprache zu ihrer Entstehung durchaus keiner höheren Kulturentwickelung bedarf, sondern dass ihr eine solche vielmehr schädlich ist, indem sie nicht einmal im stande ist, das fertig Überkommene vor Verderbnis zu bewahren, selbst dann nicht, wenn sie seiner Erhaltung und Veredelung ein bewusstes und sorgfältiges Streben widmet (wie z. B. die académie française). Die sprachliche Entwickelung vollzieht sich nicht nur im Grossen und Ganzen, sondern auch im Einzelnen mit der stillen Notwendigkeit eines Naturprozesses, und aller Bemühungen des Bewusstseins spottend wachsen die sprachlichen Formen noch heute fort, als ob sie selbständige Gebilde wären, denen der bewusste Geist nur als Medium ihres eigentümlichen Lebens dient. Sowohl dieses Resultat, als die spekulative Tiefe und Grossartigkeit der Sprache, sowie endlich ihre wunderbare organische Einheit, die

weit über die Einheit eines methodisch-systematischen Aufbaues hinausgeht, sollte uns abhalten, die Sprache für ein Erzeugnis bewusster scharfsinniger Überlegung zu halten" (a. a. O. I. 257 f.). „Für die Arbeit eines Einzelnen ist der Grundbau viel zu kompliziert und reichhaltig; die Sprache ist ein Werk der Masse, des Volkes. Für die bewusste Arbeit Mehrerer aber ist sie ein zu einheitlicher Organismus. Nur der Masseninstinkt kann sie geschaffen haben, wie er im Leben des Bienenstockes, des Thermiten- und Ameisenhaufens waltet" (258). Die Ähnlichkeit des Ganges der Entwickelung aller verschiedenen Sprachen auf allen verschiedenen Schauplätzen menschlicher Bildung und bei den verschiedensten Nationalcharakteren ist so gross, dass die Übereinstimmung der Grundformen und des Satzbaues in allen Stadien der Entwickelung nur aus einem gemeinsamen Sprachbildungsinstinkte der Menschheit erklärlich wird, aus einem in den Individuen waltenden Geiste, der überall die Entwickelung der Sprache nach denselben Gesetzen des Emporblühens und des Verfalles leitet. Dieser sprachbildende Geist aber ist jener „Gesammtgeist" (als Volksgeist), dessen Wirken sich auch hier als ein unbewusstes erweist, da jedes bewusste menschliche Denken erst mit Hilfe der Sprache möglich ist und das menschliche Denken ohne Sprache (bei unerzogenen Taubstummen und solchen Menschen, die ohne Erziehung aufgewachsen sind) das der klügsten Haustiere bestenfalls sehr wenig übertrifft.

2. Die Zurückführung der Wortsprache auf Wurzeln und demonstrative Lautelemente.

In seiner Abhandlung über „Die Ergebnisse der modernen Sprachphilosophie" in den „Kritischen Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart" (S. 236—310) hat nun Hartmann die hier gegebenen Andeutungen näher ausgeführt.

Die Untersuchung des Ursprungs der Sprache bestätigt in der That die Annahme einer Entstehung derselben aus einem unbewussten Grunde. Verfolgt man nämlich die Bedeutung der

Worte rückwärts in ihrer Entwickelungsgeschichte, so lassen sich diese sämmtlich auf Wurzeln und demonstrative Lautelemente zurückführen. Alle Wurzeln haben ursprünglich eine sinnlich anschauliche Bedeutung; dabei ist jede von ihnen allgemein, d. h. abstrakt trotz ihres anschaulichen Charakters, sowohl indem sie von Ort, Zeit und dem bestimmten Subjekt der Thätigkeit abstrahiert, wie auch insofern, als sie in der Anschauung der Thätigkeit das Subjekt (dieser bestimmten Thätigkeit), das Ergebnis oder Produkt derselben, das Werkzeug, die Mittel und das notwendige oder gewohnheitsmässige Zubehör der Thätigkeit mit umspannt. Auch die demonstrativen Lautelemente sind sinnlich anschaulich, allgemein und abstrakt, unterscheiden sich jedoch von den Wurzeln dadurch, dass sie keine Thätigkeit nebst Zubehör bezeichnen, sondern nur die demonstrative Geberde unterstützen und die von den Wurzeln bezeichneten allgemeinen Thätigkeiten auf bestimmte Orte, Zeiten und Subjekte beziehen („hier, jetzt, dieser" u. s. w.). Die Verbindung einer solchen Thätigkeitswurzel mit einem demonstrativen Lautelement, wodurch die ihnen beiden anhaftenden Abstraktheiten sich gegenseitig zur konkreten Bestimmtheit neutralisieren, ist der ursprüngliche Satz. Er ist logisch genommen ein synthetisches Urteil, weil er über die raumzeitlich bestimmte Realität einer allgemeinen abstrakten Vorstellung eine Behauptung aufstellt, welche aus dem idealen Gehalt der Vorstellung auf keine Weise zu entnehmen war. Ein synthetischer Satz, d. h. ein solcher, durch welchen auch die erschöpfendste Kenntnis des Subjektbegriffs einen Zuwachs erfährt, ist ohne lokale und temporale Bestimmung nicht möglich, wie denn auch die Kopula nur aus der Umschreibung eines ursprünglichen Zeitwortes hervorgegangen ist, in allen Sprachen als begriffliche Abschwächung eines sinnlich anschaulichen Verbums nachgewiesen werden kann und nur missbräuchlich aus den synthetischen Urteilen, die ein Zeitwort umschreiben, in die analytischen Urteile übertragen worden ist. Ist doch auch das Verbum nur darum Mittel zum Ausdruck eines synthetischen Urteils, weil es Zeitwort ist und eine demonstrative Zeitbestimmung zur Thätigkeit hinzufügt. „Es ist also nicht die Wurzel im Verbum, sondern die Temporalsuffixe an demselben sind es, welche es zur Bildung eines synthetischen

Urteils befähigen; die Temporalsuffixe aber entspringen aus demonstrativen Lautelementen, und darum sind es letzten Endes doch immer wieder nur die im Verbum verborgenen demonstrativen Lautelemente, welche den Satz als Ausdruck eines synthetischen Urteils ermöglichen" (a. a. O. 256). Indessen ist doch selbst die Zeitbestimmung, wenngleich die wichtigste, doch immer nur eine unter den notwendigen Bestimmungen des konkretrealen Einzelfalls. Hierzu kommen aber ferner noch die Ortsbestimmung und die Subjektsbestimmung, wofür sich jedoch selbst die flektierenden Sprachen mit dem demonstrativen Pronomen und Adverbium behelfen müssen.

Ist sonach die Verbindung von Wurzel und demonstrativem Lautelement der ursprünglichste einfachste Satz, so besteht aller Fortschritt der Sprache darin, dass die Wurzel sich durch Agglutination mit demonstrativen Lautelementen (oder auch durch bestimmte Stellung der Silben im Satze) in Thätigkeit, Subjekt, Produkt und Werkzeug differenziert, dass die so entstandenen Lautverbindungen ihren ursprünglichen Sinn als selbständige Sätze verlieren und in neuen Satzverbindungen zu Worten herabsinken und dass damit die Möglichkeit gewonnen wird, in einem einzigen Satze Thätigkeit, Subjekt, Produkt und Werkzeug nebst Ort und Zeit genau mit Worten zu bestimmen. „In der Differenzierung der Wurzeln zum Hauptwort und Eigenschaftswort, zum Hauptwort und Zeitwort, zum Aktivum und Passivum entfalten die unbewussten Denkformen (Substanz und Accidens, Subjekt und Funktion, Ursache und Wirkung) ihre unbewusste Bethätigung; in der Durchbildung der demonstrativen Lautelemente zu Adverbien, Fürwörtern und Temporalformen des Verbums hingegen entfalten die unbewussten Anschauungsformen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit ihre unbewusste Thätigkeit. In den demonstrativen Fürwörtern verbinden sich die Denkform der Substantialität und die Anschauungsform der Räumlichkeit. Ohne dieses unbewusste Walten der Denk- und Anschauungsformen wäre die Entwickelung der Sprache unmöglich. Was die Sprache liefert, sind immer nur Lautzeichen für die zu verbindenden Vorstellungselemente; dass die Lautzeichen verstanden werden und dass sie in der rechten Weise verknüpft werden, das ist Sache des h i n t e r s p r a c h l i c h e n und ü b e r s p r a c h l i c h e n D e n k e n s.

dass aber die Lautzeichen für die Vorstellungselemente vorhanden sind, das ist ebenfalls eine Wirkung der hintersprachlichen und übersprachlichen Denkens, welches nur dadurch die Sprache fortzubilden vermochte, dass es ihrer vorgefundenen Form jederzeit überlegen war" (258 f.).

3. Denken und Sprechen.

So ist das Verhältnis von Denken und Sprechen nicht reine Identität weder im Sinne eines spekulativen Rationalismus oder Panlogismus, wonach die grammatischen Formen nichts als adäquate Ausprägungen des logischen Gedankengehalts wären, noch im Sinne eines alogischen Sensualismus oder Naturalismus, wonach das Denken immer nur soweit reichen soll, wie die sprachlichen Formen es gestatten und vorschreiben; es ist aber auch nicht völlige Verschiedenheit in dem Sinne, als ob der logische Gedankenzusammenhang eine Sache für sich wäre und die sprachlichen Ausdrucksformen auch eine Sache für sich wären, die sich unabhängig von einander entwickelten. Dies ist schon durch die Thatsache einer realen Wechselwirkung beider ausgeschlossen, insofern alles Denken durch die dabei benutzte Sprache gleichsam gefärbt und alles Sprechen durch logische Gedankenzusammenhänge, die jenseits und hinter der Sprache liegen, bestimmt erscheint. Vielmehr ist das Verhältnis zwischen Denken und Sprechen dasjenige einer unvollkommenen Korrespondenz, indem die logische Gesetzmässigkeit der Sprachentwickelung wesentlich bedingt ist durch die unwillkürlich einen Ausdruck suchende logische Gesetzmässigkeit des menschlichen Denkens. Die Sprache ist also nur ein Hilfsmittel zur Präzisierung und Fixierung der Vorstellungen für die hintersprachliche und übersprachliche Denkthätigkeit; diese Denkthätigkeit ist aber nicht vom Besitz einer Wortsprache abhängig, wennschon sie ohne den Besitz einer solchen oder eines sie ersetzenden anderweitigen Fixierungsmittels der Vorstellungen (Geberdensprache, konventionelle Zeichensprache der Taubstummen, Bilderschrift u. s. w.) in ihrem Vorwärtsschreiten sehr behindert und stets auf die der Anschauung zunächst liegenden Schritte beschränkt bleiben muss. Dabei ist jedoch Vorstellen und Denken

zweierlei: „Die Vorstellung ist ein auftauchender und wieder verschwindender Bewusstseinsinhalt, das Denken ist ein geistiges Operieren, Verbinden und Trennen, Vergleichen, Gleichfinden und Unterscheiden an diesem vorstellungsmässigen Bewusstseinsinhalt, zugleich ein zielstrebiges und zweckthätiges Suchen nach nicht vorhandenen Vorstellungen und Herbeirufen derselben. Die Vorstellung ist ein empirisch Gegebenes und völlig Passives; das Denken ist ein Hinausschreiten über das Gegebene nach allen Richtungen und damit reine Aktivität. Die Vorstellungen sind nur die Fusstapfen der vom Denken gemachten Schritte; das Denken aber ist das Schreiten selbst des Geistes“ (263). Als solches aber ist das Denken, wie wir dies bereits früher gesehen haben, absolut unbewusst, und nur die Ergebnisse des Denkens, die Vorstellungen, werden bewusst. Der Schein der Bewusstheit des Denkens entspringt bloss daraus, dass man Denken und Vorstellen verwechselt und die Reihe der bewussten Vorstellungen, die ein Denkprozess zu Tage fördert, für diese selbst hält. „Es ist das, wie bei einem Stroboskop, wo man glaubt, das bildliche Objekt in einer stetigen Bewegung zu sehen, während man doch nur eine Reihe fixierter Phasen der Bewegung in ebensoviel einander ablösenden Bildern sieht, das Drehen des Apparates aber nicht sieht“ (264). Ist nun aber das Denken als solches unbewusst, dann kann nicht das Ich des Selbstbewusstseins das Subjekt des Denkens sein, sondern nur ein unbewusster Geist, während die Ichvorstellung nur ein Ergebnis des Selbstbewusstseins, ein Produkt der unbewussten Denkthätigkeit darstellt, woraus sie als letzte Folge entspringt (vgl. oben S. 253 f., 259 ff.).

Wie das Denken das Prius der Vorstellung, so ist die Vorstellung das Prius des Wortes. Die Worte aber sind „mnemonische Siegel“, d. h. relativ einfache Merkzeichen, welche mit einem bestimmten Vorstellungsgehalt assoziiert worden sind und deshalb dazu dienen können, diesen Vorstellungsgehalt jederzeit neu zu reproduzieren. Indessen kann die Vorstellungsentwickelung auch mit Hilfe anderer Merkzeichen sich vollziehen, so wie ja das Denken anstatt der Wortsprache sich anderer Zeichensprachen bedienen kann. Ein solches anderes Merkzeichen ist z. B. die algebraische Zeichenschrift, die schematische Figur der

Geometrie. Zwar repräsentiert die letztere nur einen Teil des Begriffs, ersetzt jedoch den ganzen Begriff, sofern sie als Schema und nicht als singuläre Figur aufgefasst wird. In demselben Sinne sind alle Zeichen der Bilderschriften Schemata oder schematische, d. h. typisch vereinfachte, Darstellungen bestimmter Anschauungen, die jedoch nicht eine bestimmte Anschauung, sondern alle möglichen Einzelanschauungen vertreten, welche sich auf dieses Schema typisch vereinfachen lassen. Eine solche schematisierende Vereinfachung wird schon durch die Oberflächlichkeit der Perception und die Schwäche des Gedächtnisses für unwichtigere Einzelzüge sehr begünstigt und ganz unabsichtlich herbeigeführt, und zwar nicht bloss im Gebiete der Gesichtswahrnehmungen, sondern auch in demjenigen des Gehörs (Schematisierung des Stimmklangs), des Geruchs, Geschmacks, sowie der Tast- und Gefühlseindrücke. Abstrakt allgemeine Vorstellungen von dinglichen Spezien und Eigenschaftsarten, Begriffe im niederen und weiteren Sinne des Wortes, hat also der Mensch auch ohne Wort- und Zeichensprache im reichsten Masse, und Begriffe im höheren und engeren Sinne kann er jedenfalls ohne Wortsprache durch blosse Zeichensprache erfassen. Irgendwelche Sprache hat demnach jeder Mensch, also auch der Mensch vor Entstehung der Wortsprache, und zwar setzt sich diese Sprache vor der Wortsprache aus Geberdensprache und Lautsprache zusammen. Jene besteht aus Gefühlsgeberden, Affektgeberden, demonstrativen Geberden, Nachahmungsgeberden und Imperativgeberden, diese aus Gefühlslauten, Affektlauten, demonstrativen Lauten, Nachahmungslauten und Imperativlauten, und beide assoziieren sich naturgemäss in entsprechender Weise so innig mit einander, dass schon eine willkürliche Unterdrückung oder naturwidrige Entwöhnung dazu gehört, um die Verbindung von Geberde und Laut zu lösen.

4. Die Entstehung der Wurzeln.

Wie kam nun der Mensch zur Wortsprache, d. h. zu Wurzeln und demonstrativen Lautelementen und zu der Verbindung beider? Die demonstrativen Lautelemente waren als Begleitlaute der demonstrativen Geberden bereits in dem Zustande des Menschen

vor Entstehung der Wortsprache gegeben. Die Verbindung derselben mit den Wurzeln musste sich durch den logischen Zwang des Denkens ganz von selbst einstellen, sobald nur erst einmal die Wurzeln gegeben waren. Wie kam also der Mensch zur Bildung von Wurzeln? Selbstverständlich können dieselben nur aus den bereits vorhandenen Arten von Lauten (mit Ausnahme der demonstrativen Laute) hervorgegangen sein; hier aber waren es besonders die Nachahmungslaute, welche den Anstoss zur Bildung der Wurzeln hergaben. Das Erste ist die Nachahmung menschlicher Thätigkeiten, und zwar sowohl von eigentümlichen Stimmlauten, wie geräuscherzeugenden Verrichtungen, wobei die tonangebenden Individuen in jedem sozialen Kreise auch tonangebend für die Wurzelbildung waren, ein Umstand, aus dem sich sowohl die überwuchernde Synonymie und Homonymie der Ursprachen als auch die den Wurzeln teilweise anhaftende individuelle Willkürlichkeit, Ungenauigkeit und Zufälligkeit erklärt. Aber auch Tierstimmen und Geräusche aus der sonstigen Natur wurden nachgeahmt und wurden damit zur Ursache der Wurzelbildung. Viel wichtiger noch als die Nachahmungslaute aber waren in dieser Hinsicht die Imperativlaute, Kommando- und Signalrufe, schon deshalb, weil sie die einzigen Laute sind, die sich im Falle der Dunkelheit oder Entfernung von der Geberde ablösen und dadurch die Verselbständigung der Lautsprache gegenüber der Geberdensprache anbahnen. Auch hier wieder ist es das Familienhaupt oder der Führer einer Horde, welcher die Imperativgeberde macht und dieselbe mit dem entsprechenden Laut begleitet. Seine Untergebenen, welchen zuerst nur die Geberde, aber nicht der Laut verständlich ist, gewöhnen sich daran, dieselbe Geberde öfters mit demselben Laut verknüpft wahrzunehmen, und assoziieren dadurch indirekt mit dem Laute denselben Vorstellungsinhalt, wie mit der Geberde. Bei gewissen gemeinsam geübten Thätigkeiten kann das imitatorische Nachsprechen des Kommandorufs auch taktmässig wiederholt im Chore stattfinden. Immer aber muss jede Thätigkeitswurzel zuerst in Einem Menschen aufgetaucht, von diesem vorgesprochen und von den anderen nur nachgesprochen sein.

Wie kam nun aber der Einzelne, welcher zuerst den

Wurzellaut aussprach, dazu, seine Artikulation gerade so und nicht anders zu bestimmen, oder für diese Thätigkeit gerade diesen, für jene jenen Laut zu verwenden? Solange es sich bloss um Lautnachahmung des mit der Thätigkeit verbundenen Geräusches handelt, macht diese Frage keine Schwierigkeit. Wodurch jedoch bei der Mehrzahl der geräuschlosen Thätigkeiten der Wurzellaut in dem Chorführer bestimmt sei, ob durch Zufall, ob durch eine physiologische Nervenverknüpfung, durch welche beim Eintritt gewisser Geberden der Eintritt bestimmter Begleitlaute begünstigt wird, oder durch die sogenannte Lautmetapher, d. h. die Übertragung eines nicht tönenden Vorgangs auf das Gebiet des Gehörs, davon wissen wir vorläufig nichts; jedenfalls wissen wir nicht, in welchem Masse jeder der drei Faktoren mitgewirkt hat, ob ausser ihnen noch andere beteiligt gewesen sind, und in welcher näheren Weise die physiologische Nervenverknüpfung und die Lautmetapher gewirkt haben, und wir thun gut, unsere Unwissenheit in diesem Punkte offen einzugestehen und den Schein zurückzuweisen, als ob durch die bisherigen Leistungen der Sprachphilosophie das Problem der Entstehung der Wurzeln schon wirklich gelöst wäre.

Soviel ist sicher, dass der Entstehung der Wortsprache bei der Menschheit, wie beim Kinde, eine lange Periode der Geberden- und Lautsprache vorhergegangen ist, dass dieser vorwortsprachliche Zustand der Menschheit wesentlich mit der Geberden- und Lautsprache der Tiere übereingestimmt hat und von der letzteren nur graduell verschieden gewesen ist und dass sich auch zwischen der vorwortsprachlichen Periode der menschlichen Geberden- und Lautsprache einerseits und der Periode der überwiegenden Wortsprache andererseits keine scharfe Grenze ziehen lässt. Was die Menschheit veranlasst hat, zur Wortsprache überzugehen, ist wesentlich die Komplikation der Lebensbedingungen, welche vermittelst der Arbeitsteilung und einer planvollen einheitlichen Leitung derselben zur Vermehrung der Imperativlaute und Signalrufe führte, dadurch zur Ausbildung der wichtigsten Klasse der Wurzeln den Anstoss gab und so zu sagen unmerklich in die Wort- und Satzsprache hinüberleitete. „Das Bedürfnis, d. h. der triebartige Wille, ist auch hier die

Mutter der psychophysischen Entwickelung und schafft unbewusster Weise ebenso auf der einen Seite die Organe der bewussten Intelligenz und die körperlichen Organe, welche diesem Bedürfnis dienen sollen, wie auf der anderen Seite sinnliche Mitteilungsformen, welche der seelischen und leiblichen Anlage gemäss sind" (299).

H. Geschichte der Philosophie.

I. Hartmann als philosophischer Kritiker.

Zur Geschichte der Philosophie hat Hartmann eine grosse Zahl von Arbeiten geliefert, die jedoch, wie dies bei einem originalen Philosophen selbstverständlich ist, in der Hauptsache keinen rein historischen, sondern einen kritischen und apologetischen Zweck verfolgen, d. h. der näheren Begründung seines eigenen Systems und der Verteidigung desselben gegen die Einwände der Gegner dienen. In dieser Hinsicht steht die Hartmannsche Philosophie einzig da. Was ihr Begründer von jedem selbstschöpferischen Philosophen verlangt, dass er auf den Schultern seiner Vorgänger stehen und sein neues Prinzip durch die Kritik der gleichzeitigen und vergangenen Philosophien bewähren solle, das ist bei ihm selbst in höchstem Masse der Fall. Es giebt kein philosophisches System, selbst das Hegelsche nicht ausgenommen, dessen Fundamente sich so tief in die Geschichte der Philosophie hinaberstreckten, keines, das eine ebenso breite historische, wie sonstige empirische Unterlage hätte. Von der Warte dieses Systems aus eröffnet sich ein Ausblick und Umblick über das gesammte Gebiet der philosophischen Wissenschaften, soweit es vor und neben Hartmann angebaut ist, wie von derjenigen keiner anderen philosophischen Weltanschauung. Kein Lehrbuch der Geschichte der Philosophie ist im stande, tiefer in das Gebiet derselben einzuführen und ein eindringenderes Verständnis der philosophischen Probleme und ihrer Bedeutung für das Leben und die Wissenschaft zu vermitteln, als die histo-

rischen und kritisch-apologetischen Arbeiten Hartmanns, die zumeist auch in formeller und stilistischer Hinsicht zu dem Besten gehören, was der Philosoph geschrieben hat. Zeigt sich doch Hartmann gerade hier als der genialste Schüler Hegels, desjenigen Philosophen, der zum ersten Male den Massstab der „immanenten Kritik“ an die verschiedenen Systeme angelegt und die Welt gelehrt hat, philosophische Ideen nicht nach willkürlichen von aussen an sie herangebrachten Urteilen und Vorurteilen, sondern als notwendige Momente der historischen Entwickelung zu werten. „Immer,“ sagt denn auch Hartmann in dankbarer Anerkennung jenes Verdienstes Hegels, „ging mein Bestreben dahin, die relative Wahrheit der geschichtlich gegebenen Systeme zu begreifen und zum aufgehobenen Moment im eigenen System zu machen, immer dahin, die vorgefundenen Gegensätze als berechtigte, aber einseitige Momente der ganzen Wahrheit in einer höheren spekulativen Synthese zusammenzufassen, in welcher nur ihre Unwahrheit überwunden, ihre Wahrheit aber konserviert ist“ (Krit. Wanderungen 66).

Eine solche wahrhaft allseitige und spekulative Betrachtung der verschiedenen Philosophien ist diesem Denker aber schliesslich doch nur möglich, weil er in seiner eigenen Philosophie ein Prinzip besitzt, das, als einheitliches, zugleich im stande ist, selbst die scheinbar grössten Gegensätze zu umspannen. Denn, wie Hartmann dies in seinem Aufsatze „Über wissenschaftliche Polemik“ (in den Ges. Stud. u. Aufs.) dargelegt hat, ist nur derjenige zu einer immanenten positiven Kritik befähigt, der das umfassende Prinzip schon selbst gefunden, also die höhere Stufe bereits erreicht hat. Darum verdanken wir Hegel und seiner Schule eine solche Fülle wertvoller historischer und kritischer Arbeiten, weil das Prinzip des Panlogismus seine Anhänger auf eine Höhe der philosophischen Betrachtung emporführt, von der aus alle übrigen Prinzipien in ihrer relativen Bedeutung übersehbar werden, darum ist die Polemik des philosophischen Empirismus zum grössten Teile eine so unfruchtbare und unbefriedigende, weil sein Prinzip ein so dürftiges und starres ist, darum ist Hartmann unser grösster philosophischer Kritiker und ist er im stande, nicht bloss dieser oder jener, sondern allen möglichen Richtungen in der Philosophie gerecht

zu werden, weil sein Prinzip des Unbewussten mit seinen beiden Attributen Wille und Vorstellung das universellste, geschmeidigste und weitherzigste ist, das in der Philosophie bisher hervorgetreten ist, und darum allein ist das Hartmannsche System, was immer auch die Gegner sagen mögen, bis auf den heutigen Tag noch unwiderlegt, weil die heutige Philosophie jene Höhe des philosophischen Standpunktes selbst noch nicht erreicht hat, geschweige denn über sie hinausgelangt ist. Es kommt aber noch hinzu, dass Hartmann, mit einem kritischen Scharfsinn und einer Treffsicherheit, wie Wenige, ausgerüstet, immer mitten in den Kern und das Wesen fremder Ansichten eindringt und dadurch befähigt ist, gleichsam mit souveräner Gelassenheit den Gegner aus dem Sattel zu werfen und dessen Ansicht von innen heraus aufzulösen. Bei dieser Art bleibt denn auch die Hartmannsche Kritik selbst dann noch durchaus vornehm, ruhig und unpersönlich, wenn es sich um Ansichten handelt, die dem Philosophen aufs Tiefste antipathisch sind, und um Gegner, die seine eigene Persönlichkeit selbst nicht geschont haben: „das, was man gewöhnlich unter Polemik versteht, jener streitsüchtige Ton mit seinem Beigeschmack kleinlicher Nörgelei verschwindet hier, und in grossen Zügen entrollt sich ein einfach überzeugendes Bild von der relativen Wahrheit und Unwahrheit des besprochenen Prinzips und seiner Aufhebung in die umfassendere Wahrheit eines höheren Prinzips“ (a. a. O. 55).

Betrachten wir die historisch-kritischen Arbeiten Hartmanns genauer, so ist ihre Zahl so gross, ihr Inhalt so mannigfaltig und strahlen sie nach so vielen verschiedenen Richtungen aus, dass es unmöglich ist, sie für die Zwecke der Darstellung in eine systematische Ordnung zu bringen. Erstreckt sich doch ihr Inhalt fast über alle verschiedenen Teile seiner Philosophie, überall die systematische Gedankenentwickelung durch die historische Betrachtung erweiternd und vertiefend, überall die Einwände der Gegner als Material benutzend, um neue Keime an den Stamm des eigenen Systems sich ansetzen zu lassen und die eigenen Gedanken in eine neue eigenartige Beleuchtung zu rücken.

So mögen hier denn nur diejenigen Arbeiten Hartmanns noch einmal namentlich angeführt werden, welche ihren Gegenstand in einer besonderen Schrift behandeln oder doch von prin-

zipieller Wichtigkeit sind und dadurch eine besondere Beachtung verdienen. Dahin aber gehören ausser der fundamentalen Abhandlung über „Das philosophische Dreigestirn des 19. Jahrhunderts“ (Hegel, Schopenhauer, Schelling) in den „Ges. Stud. u. Aufs.“ (S. 549—729), die Schriften über „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, „J. H. v. Kirchmanns erkenntnistheoretischen Realismus“, über „Lotzes Philosophie“, „Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung“, „Schellings philosophisches System“, „Wundts System der Philosophie“ (Preuss. Jahrbücher Bd. 66 S. 1—31; 123—152), dahin gehören ferner die Aufsätze „Zur Geschichte der Philosophie der neuesten Zeit“, „Zu Schopenhauers hundertjährigem Geburtstag“ und über Hartmanns Verhältnis zu Hegel (in den „Kritischen Wanderungen u. s. w.“ 1—75), sowie zu Schopenhauer („Phil. Fragen der Gegenwart“ S. 25—37) und endlich die „Geschichte der Metaphysik“.

II. Die alte Metaphysik.

1. Platon.

Die „Geschichte der Metaphysik“ ist das umfangreichste und bedeutendste historisch-kritische Werk Hartmanns. Mit nie ermattender spekulativer Kraft dringt hier der Philosoph in die Weltanschauungen der Vergangenheit ein, spürt den verborgensten Anklängen und Beziehungen der früheren Denker zu seiner eigenen Lehre nach, ohne doch, wie dies bei Hegel so oft der Fall ist, die geschichtlichen Thatsachen willkürlich zu trüben und umzudeuten, und weiss auch die scheinbar heterogensten Gedanken seinen eigenen Zwecken dienstbar zu machen oder ihnen doch jedenfalls eine neue Seite abzugewinnen. Verhältnismässig rasch schreitet seine Darstellung über die vorplatonische Metaphysik hinweg, jenes „stammelnde Lallen und Ringen“ des griechischen Geistes, das noch ohne prinzipielle Bedeutung ist und im Wesentlichen nur dazu dient, einem Platon und

Aristoteles die noch unbehauenen Bausteine ihrer eigenen Lehren darzubieten. Platons Lehre selbst ist ein Dualismus der beiden Urprinzipien des Unbegrenzten, als des Nichtseienden, d. h. des leeren Raums der Atomistiker (Platonische Materie), und des Grenze Gebenden, nach Mass und Zahl Normierenden, als des Seienden, d. h. begrifflich bestimmten, vernünftig ordnenden und zweckvoll bestimmenden Prinzips. Indem er das letztere als die Welt der Ideen und diese als hypostasierte und zu einer transcendenten unräumlichen Existenz aus der Welt hinausprojizierten Begriffe, speziell als Artbegriffe auffasst, ist Platon der Begründer des abstrakten Idealismus. Er hat es dadurch verschuldet, dass die nachfolgende Spekulation immer nur zwischen einem solchen abstrakten Idealismus und einem antiidealistischen Sensualismus geschwankt und entweder die unberechtigte Platonische Hypostasierung des bloss Subjektiven sich hat gefallen lassen oder mit ihr zugleich den wertvollen Kern, die verhüllte Ahnung der Wahrheit verworfen hat. So hat Niemand dem wahren, d. h. konkreten, Idealismus mehr geschadet, als der Vater des Idealismus selbst, der den Idealismus durch seine abstrakte und generelle Fassung von Anfang an in eine falsche Stellung rückte. Aber auch das zweite Prinzip neben dem Seienden, das Nichtseiende, ist von Platon nur halbwegs richtig bestimmt worden. Zwar erkennt Hartmann in der Platonischen Materie, diesem Gegensatze gegen das Sein der intelligiblen Welt, dem Unerkennbaren, Unvernünftigen sein eigenes absolut Alogisches wieder, jenen irrationalen Rest, der an den Dingen übrig beibt, nachdem die Vernunft alles von ihnen abgezogen hat, was Abbild der Idee, der Vernunft zugänglich und erkennbar, also vernünftig ist. Aber weder fasst Platon dies Unlogische in positiver Weise als Willen oder Kraft, die dem Logischen als solche zu seiner Verwirklichung fehlt, noch macht er sich klar, dass das Logische und Unlogische gar nicht mit einander in Beziehung, Verknüpfung, Kooperation treten können, wenn sie schlechthin getrennte Prinzipien wären und nicht vielmehr bloss koordinierte Momente eines einheitlichen Wesens darstellten. „Der erste Mangel drückt sich darin aus, dass das Nichtseiende eine völlig passive Rolle spielen soll, ohne doch in dieser nichts erklärenden Passivität festgehalten werden zu

können; der zweite Mangel in dem unheilbaren Dualismus, der die Einheit der Welt zersprengt. Über beide Mängel ist die gesammte griechische Philosophie nicht hinausgekommen“ (a. a. O. I. 35). Jene unhaltbare Passivität des Unlogischen aber führt nicht bloss zu einer völligen Verkehrung des wahren Verhältnisses des Logischen und Alogischen, indem dieses als das aufnehmende, empfangende, weibliche Prinzip, jenes dagegen als der aktive, männliche Beweger aufgefasst wird, sondern sie drängt auch weiterhin zur Einführung des Prinzips der Weltseele, um die Idee aus ihrer Transcendenz wieder herabzuholen und immanent zu machen, zugleich aber auch sie mit der Kraft der Bewegung des Körperlichen verbunden zu denken, was sie als reine transcendente selbstgenügsame Wesenheit nicht ist. „Platons direkter Einfluss auf die spätere Entwickelung der Philosophie ist sehr viel geringer, als gewöhnlich angenommen wird; denn wenn später von Platonismus die Rede ist, so ist damit gewöhnlich der Neuplatonismus gemeint. Platons indirekter Einfluss auf den weiteren Gang der Geschichte hingegen ist grösser als der irgend eines anderen Philosophen; denn die beiden Pole, um welche die Philosophie sich fast zwei Jahrtausende gedreht hat, sind der Aristotelismus und der Neuplatonismus, und beide sind unmittelbare Ausflüsse Platons“ (43).

2. Aristoteles.

Aristoteles ist der Begründer der Kategorienlehre, der Lehre von den Gattungen des Seienden. Er leitet diese Gattungen aus den Gattungen der Satzaussage, d. h. aus dem Sprachgebrauche, ab und ordnet den Kategorien die Prinzipien, das Seiende, die Usia und das Eine, über. Das Seiende umspannt auch zugleich das Nichtseiende, und beide werden von Aristoteles als Energie und Dynamis, aktive Form (Idee) und passiver Stoff von einander unterschieden. Allein der Doppelsinn der Worte Energie und Dynamis, für den die griechische Sprache noch keine gesonderten Ausdrücke geprägt hat, nämlich von Wirken und Wirklichkeit (actus und realitas), aktivem Vermögen und passiver Möglichkeit (potentia und possibilitas) verleitet Aristoteles dazu, allen Inhalt der Wirklichkeit auf die Form, d. h. die vernünftige Wesensbestimmtheit (Idee), zu übertragen

und der letzteren, als Energie, zugleich die Kraft der Selbstverwirklichung zuzuschreiben; damit bleibt aber für das Realprinzip, aus dessen Zusammenwirken mit der Form die konkrete vielheitliche Wirklichkeit erst hervorgehen soll, nur die ausgehöhlte Abstraktion eines schlechthin unbestimmten und passiven Stoffes ohne Kräfte und Eigenschaften, das naiv-realistische Vorurteil einer stetigen stofflosen Masse übrig. Auf diesem von Aristoteles verschuldeten Irrwege geht die ganze mittelalterliche Philosophie in einem unfruchtbaren Kreise umher. Erst der Nominalismus erschüttert das Vertrauen in die Wirklichkeit der Form, lässt jedoch den unglücklichen Begriff des Stoffes bestehen. Descartes und Spinoza zeigen, dass ein so ausgehöhlter Stoffbegriff kein angebbares Merkmal mehr besitzt als die Ausdehnung und verflüchtigen damit die körperliche Realität zu einer inhaltleeren Form. Erst Leibniz giebt der Ausdehnung wieder einen realen Gehalt durch den Begriff der Kraft, der von da an zum Prinzip der Materie wird, während der Stoff mehr und mehr als unwirklicher Sinnenschein erkannt und die Form durch den Begriff des Gesetzes abgelöst wird. Damit tritt nun aber auch in der Dynamis die Bedeutung des aktiven Vermögens in den Vordergrund, während die Möglichkeit in eine subjektive Beziehung des Denkens aufgelöst wird, bis endlich Schelling in seinem letzten System die Wiederanknüpfung an Aristoteles vollzieht und die Prinzipien der Potenz und des Aktus, des Vermögens und der Bethätigung an die Spitze der Metaphysik stellt, ohne sich jedoch von partiellen Rückfällen in den zweitausendjährigen Irrtum der Verwechselung von Vermögen und Möglichkeit, Potenz und Stoff gänzlich frei zu halten.

Aus dem Zusammenwirken von Form und Stoff entsteht also nach Aristoteles das konkrete Sein, das Dieses oder das Dasein. Sofern es allen Eigenschaften, Beziehungen, Thätigkeiten u. s. w. zu Grunde liegt, also ihr Unterliegendes, ihr reales Substrat, wie logisches Subjekt im Satze ist, heisst es die Usia. Jede Usia besteht demnach aus Form und Stoff, so zwar, dass wiederum der Stoff das Substrat ist, in welchem und an welchem die Form ist und haftet. Als Beharrliches im Wechsel der Eigenschaften, ist das stoffliche Substrat zugleich Substanz, wohingegen die Form, die alle inhaltliche Bestimmtheit der Usia

begründet, die Essenz derselben darstellt. Auch diese gewaltsame Verkoppelung der beiden entgegengesetzten Bedeutungen des substantiellen Substrats und der formalen Essenz unter Einem Wort (Usia), die gleichfalls ihren Ursprung nur in der Sprache hat, sofern das logisch-grammatikalische Subjekt beide Seiten in der Gestalt des Hauptwortes vereinigt, hat zur Verwirrung der metaphysischen Begriffe nicht wenig beigetragen.

Nun giebt es aber nach Aristoteles Eine Usia, die unkörperlich, blosse Form ohne Stoff, reine Energie ohne Dynamis, also reines Denken ist, und diese ist das Eine oder die Gottheit. Aristoteles bestimmt sie als Denken des Denkens, eine Bestimmung, die lange als ein erster Versuch zur Begründung des göttlichen Selbstbewusstseins angesehen und als solche viel bewundert ist. Indessen meint Hartmann, dass in der hiermit proklamierten Identität von Form und Inhalt des Denkens oder von Subjekt und Objekt, Denkthätigkeit und Gedanke eher das Gegenteil alles Bewusstseins und Selbstbewusstseins liege, welche eben auf der Unterscheidung und Entgegensetzung des hier Identifizierten beruhen. In jedem Falle lag es dem Aristoteles so fern als möglich, aus diesem Denken des Denkens auf ein persönliches Selbstbewusstsein oder gar auf die Persönlichkeit Gottes überhaupt zu schliessen. „Denn die auf sich selbst reflektierende leere Form des Denkens oder die inhaltlose Denkthätigkeit, die über sich als inhaltlose Thätigkeit denkt, um an sich erst den ihr fehlenden Inhalt zu finden, ist doch das abstrakt Allgemeinste, das sich denken lässt, und von konkreter Persönlichkeit so fern als möglich" (70). Überhaupt ist es unberechtigt, Bezeichnungen, wie Pantheismus und Theismus schon in die Systeme eines Platon und Aristoteles hineinzutragen. Nur soviel kann man sagen, dass der Platonische Gottesbegriff mehr theistisch und pantheistisch, der Aristotelische mehr deistisch gefärbt ist, ohne dass damit die Systeme selbst für Theismus, Pantheismus oder Deismus ausgegeben werden sollten.

3. Die Stoiker, Epikureer und Skeptiker.

Erst die Stoiker schreiben der Gottheit zum ersten Male ausdrücklich Bewusstsein und Selbstbewusstsein zu, indem sie

dieselbe als das Bewusstsein der Welt von sich selbst bestimmen, und arbeiten damit trotz ihres naturalistischen Pantheismus der späteren theistischen Fassung des Gottesbegriffes ebenso wirksam vor, wie mit ihrer Identifikation von Zeus, Weltseele und Weltgeist (Nus) dem späteren Monotheismus. Im übrigen folgen auch sie, ebenso wie die Epikureer, dem Zuge der Zeit, der den Rationalismus des Platon und Aristoteles durch einen sensualistischen Empirismus verdrängt, die Wirklichkeit nur im Einzelnen sieht, die Gemeinbegriffe für bloss subjektiv hält, das wahrhaft Seiende in dem körperlichen, realen, stofflichen Dasein erblickt, das rein Ideelle oder Geistige, soweit es unstofflich sein soll, als Irrwahn beseitigt und die theoretischen Interessen den praktischen, die Metaphysik der Ethik unterordnet. Den Gipfelpunkt dieser Anschauungsweise bezeichnet der Skeptizismus. Er ist keineswegs eine negativ dogmatische Ignoranztheorie, sondern behauptet, dass wir nicht wüssten, ob wir wissen können oder nicht. Was die Skeptiker vor allem betonen, ist die Relativität alles Seins und Wissens. Sie glauben dargethan zu haben, dass es kein Absolutes giebt, also auch kein absolutes Erkennen oder schlechthin gewisses Wissen. Aber sie übersehen, dass das Relative als seinen Gegensatz den Begriff des Absoluten fordert und ohne diesen sich selbst aufhebt, wenn es auch andererseits nur einen solchen Begriff des Absoluten fordert, der in dem Gegensatze zum Relativen sein Wesen hat. Sie stellen damit der philosophischen Spekulation die ganz neue Aufgabe, diesen Begriff des Absoluten zu suchen und so zu bestimmen, dass alles Sein und Wissen nur als Relatives im Gegensatze zu diesem Absoluten, nur als Relationen der Akte des Absoluten unter einander erscheinen muss. Da ihnen jedoch selbst dieser Begriff noch mangelt, ohne welchen die realen Beziehungen der Dinge zu einander nicht verständlich sind, so bekämpfen sie die Kausalität, zeigen ihre Unbegreiflichkeit zwischen substantiell getrennten Dingen auf und drängen damit auch von dieser Seite zum Monismus.

„Der Monismus der Eleaten hatte sich aufgelöst, weil ihm der Substanzbegriff noch gänzlich gefehlt hatte und weil der Begriff der Usia, der dem Bedürfnis des Denkens als Ersatz des noch fehlenden Substanzbegriffes von Aristoteles dargeboten

worden war, sich dualistisch in Form und Stoff gespalten hatte und pluralistisch in die Vielheit der Individuen und Dinge zersplittert worden war. Das einzige System, welches bisher den Versuch gemacht hatte, den Substanzbegriff im Sinne einer wahren und absoluten Substanz zu erringen, nämlich das stoische, hatte statt des Brotes einen Stein, statt einer seienden Substanz eine nichtseiende, nämlich den antiken Unbegriff des bestimmungslosen Stoffes dargeboten. Der Skeptizismus hatte es nur klar gestellt, dass die philosophische Erkenntnis auf den bisherigen Voraussetzungen unmöglich war und dass zunächst der wahre Begriff des Absoluten und der Substanz gewonnen werden musste, wenn die durchgängige Relativität und Wechselwirkung verständlich werden sollte“ (86 f.). Diese Aufgabe war bereits unabhängig vom Skeptizismus durch die spätgriechische Religionsphilosophie der Juden, Neupythagoreer, Neuplatoniker, Gnostiker und Christen vorbereitet; aber erst in Plotin fliessen diese beiden Strömungen zusammen. Hier zeigt es sich, dass das dieser Entwickelung zu Grunde liegende Problem kein anderes ist, als die Hinausführung der Kategorienlehre über das Sinnliche und ihre Vollendung in den Kategorien des Intelligiblen und Göttlichen.

4. Plotin und der Neuplatonismus.

Die Darstellung Plotins, der von Hartmann zum ersten Male als der Höhepunkt der antiken Spekulation gewürdigt wird, bildet den umfangreichsten und glänzendsten Abschnitt seines Werkes. Das ganze Lebenswerk des Plotin ist „das Ringen nach dem Begriff der absoluten Substanz, für den der griechischen Sprache jedes Wort fehlt, die Überwindung des Glaubens, als ob die Usia etwas Substantielles oder wahrhaft Seiendes und nicht vielmehr blosse Erscheinung sei. Wegen des sprachlichen Mangels wird dieses Ringen zu einer Sisyphusarbeit; denn immer rollt ihm der Stein wieder hinab, wenn er ihn glücklich den Berg hinaufgewälzt hat, weil die Bezeichnung Usia sich immer wieder unwillkürlich aufdrängt, um den Mangel einer Bezeichnung für den innerlich ganz gut erfassten Substanzbegriff zu ersetzen, und damit die ihr anhaftende Doppelheit von Form

und Stoff, die soeben glücklich überwunden war, wieder eingeschmuggelt" (107f.).

Hartmann fasst die Metaphysik des Plotin ganz und gar als Kategorienlehre auf, nachdem er das Verhältnis des letzteren zur Axiologie und zum Problem der Theodicee bereits in der Schrift „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus" (S. 29—63) gewürdigt. Die Kategorien sind nach Plotin erstens solche der Sinnenwelt, zweitens solche der wahrhaft seienden intelligiblen Welt. Die Grundkategorien der Sinnenwelt fallen im wesentlichen mit denjenigen des Aristoteles zusammen, dessen Kategorientafel jedoch Plotin vereinfacht. Aber haben sie auch eine über die Erscheinungswelt übergreifende Bedeutung, wenn diese nicht das wahrhaft Seiende, sondern nur ein scheinhaftes Abbild derselben ist? Das ist das Hauptproblem der Plotinischen Kategorienlehre, und es ist ihr wesentliches Verdienst, dies Problem, womit seine Vorgänger in dunklem Drange gerungen hatten, klar zu formulieren, es als ein Problem der Kategorienlehre aufgezeigt und seine Lösung unter diesem rein philosophischen Gesichtspunkte versucht zu haben. Dabei hält sich Plotin gleich fern von beiden Extremen, die Kategorien schlechthin auf die anschauliche Sinnenwelt zu beschränken, wie Kant, oder sie schlechthin bloss als fortschreitende Definitionen des Absoluten zu behandeln, wie Hegel. Vielmehr untersucht er mit kritischer Vorsicht, welche Kategorien im Sinnlichen, welche im Intelligiblen Geltung haben, und welche abweichende Bedeutung auf beiden Gebieten den gleichnamigen Kategorien zukommt. Endlich beschäftigt sich Plotin auch noch mit den Kategorien des Einen, freilich ohne in dieser Sphäre das Problem noch scharf als ein solches der Kategorienlehre zu fixieren. Plotin zuerst erkennt, dass die Usia der sinnlichen, körperlichen Welt, als Einheit von Form und Stoff, nichts Selbständiges ist, sondern auf eine intelligible Form als ihr Urbild hinweist, dass aber auch die intelligible Usia, da sie gleichfalls noch aus verschiedenen Bestandteilen (Energie und Hypostase, Denken und Sein) zusammengesetzt ist, eines Prinzips bedarf, dem sie inhäriert, und er bestimmt dies Prinzip als das vielheitlose Eine, worunter er nichts Anderes versteht als die Eine Substanz des Universums, die absolute Substanz oder das über die wechsel-

seitige Relation erhabene substantielle Absolute. „Was zur Fixierung dieses Gedankens fehlt, ist nur ein Wort für die Kategorie der Substanz, das keine anderen Nebenbedeutungen hat; nur weil es an einem solchen mangelt, verwischt sich die grosse Errungenschaft des Plotinischen Denkens immer wieder und muss anderthalb Jahrtausende warten, bis Spinoza sie von neuem entdeckt und mit Hilfe des lateinischen Wortes substantia fixiert" (154). Plotin zuerst bestimmt auch das Eine letzthin als Wille und schreibt diesem die Initiative im Weltprozess zu, freilich nur um denselben im übrigen wesentlich als einen bloss intellektuellen aufzufassen.

Von den Nachfolgern des Plotin reicht Keiner an die einsame Grösse des Meisters heran. Sie verstehen seine wahre Bedeutung nicht, klammern sich nur an seine Fehler und vergrössern und vervielfältigen diese in steigender Progression. Plotins Hauptfehler in metaphysischer Hinsicht ist die Auseinanderreissung und Trennung von Substanz und Attribut, Subjekt und Funktion, Nus und Logos, Logos und Weltseele, Weltseele und Natur u. s. w., die er in unberechtigter Weise hypostasiert und als selbständige Wesenheiten auffasst, anstatt anzuerkennen, dass dieselben untrennbar zusammengehören, und dass sich Nus und Logos, Weltseele und Natur nur wie Potenz und Aktus des logischen, idealen, resp. unlogischen, realisierenden Attributs im Absoluten verhalten und dass die körperliche und sinnliche Welt, als Produkt dieser doppelseitigen Funktion, die erste und einzige Existenz oder Hypostase darstellt. In religionsphilosophischer Hinsicht aber liegt sein Fehler in dem Versuch, die hellenische Volksreligion durch spekulative Aus- und Umdeutung zu rechtfertigen und haltbar und annehmbar zu machen. In beiden Fehlern überbieten ihn die Nachfolger, keiner so sehr, wie Proklos, „das klassische Muster eines zur schablonenhaften Schematisierung erstarrten Systematisierungstriebes und eines völlig unfruchtbaren Scharfsinns" (180). Mit diesem Urteil bricht Hartmann mit der traditionellen Hochschätzung des Proklos, die sich seit Hegel fast durch die ganze neueste Spekulation, soweit sie durch Hegel beeinflusst ist, hindurchzieht. „Es war", sagt er, „das Unglück des Neuplatonismus, dass die Genialität Plotins für anderthalb Jahrtausende in Vergessen-

heit geriet und die Schriften des Proklos von Freund und Feind als die klassische Urkunde des neuplatonischen Systems anerkannt wurden. Die Anhänger des Neuplatonismus verschwendeten infolgedessen ihre Bewunderung und Verehrung an einen unwürdigen und irre leitenden Meister, und die Gegner ereiferten sich fruchtlos gegen ein ohnmächtiges Götzenbild. Der echte Ruhm Plotins ist durch den falschen des Proklos ebenso sehr verdunkelt worden, als durch die unhistorische Rückprojektion des Plotinismus auf Platon" (ebd.). Es ist zu hoffen, dass nach dieser Richtigstellung der historischen Thatsachen durch Hartmann und seine Erhöhung Plotins über Platon und Aristoteles dies Verhältnis immer mehr anerkannt werden und dieselbe Aufmerksamkeit, welche den beiden letzteren bisher zu teil geworden ist, sich immer mehr dem ersteren zuwenden wird.

Mit dem Neuplatonismus schliesst die alte Metaphysik ab. Aber auch der henotheistische Polytheismus der griechischen Naturreligion hatte sich zu seiner Zeit bereits überlebt, und alle Versuche, ihn durch Aus- und Umdeutung vor der Kritik zu retten oder neu zu beleben, waren von vornherein mit Unfruchtbarkeit geschlagen und verurteilten ihre Träger zur Vergeudung der edelsten Geisteskräfte in pseudophilosophischer Sophistik. „Es war damals ein ganz ähnlicher Zustand für die heidnische Apologetik gegeben, wie heute für die christliche. Der Unterschied zwischen damals und jetzt liegt hauptsächlich darin, dass es damals eine lebensfrische junge Religion gab, die nicht nur die Herzen der Völker, sondern auch die Machtmittel des Staates an sich gerissen hatte, heute aber eine solche religiöse Neubildung fehlt. Dafür fehlte damals der konkurrierenden neuen Religion noch die philosophische Durchbildung, die sie den auf der Höhe der Zeitbildung Stehenden hätte annehmbar machen können, sodass sie den philosophisch Gebildeten noch weniger annehmbar scheinen konnte als das bereits spekulativ vergeistigte Heidentum; heute hingegen ist die von aller Mythengrundlage unabhängige Metaphysik und Religionsphilosophie soweit erstarkt und ausgebildet, dass die Gebildeten an ihr eine genügende Anknüpfung für die Bethätigung ihres religiösen Bedürfnisses finden können, auch ohne die Dogmen einer geschichtlich überlieferten Religion mit in den Kauf nehmen zu müssen" (186).

III. Die mittelalterliche Metaphysik.

1. Die Kirchenväter.

Dem Christentum die erforderliche philosophische Durchbildung zu verleihen, das ist das Bestreben der mittelalterlichen Philosophie. Die christliche Metaphysik steht zunächst unter neuplatonischem Einfluss; so während der ganzen nachplotinischen Zeit der Kirchenväter. Im Vordergrunde ihrer Spekulation steht bei diesen die Trinitätslehre. Die Ausbildung derselben aber vollzieht sich unter dem Einflusse des Bedeutungswechsels, wie Plotin ihn mit dem Begriff der Hypostase vorgenommen hatte. Bei den Stoikern hatte die Hypostase das nackte stoffliche Substrat des Alls bedeutet. Die Plotinische Hypostase dagegen bedeutet eine relativ selbständige Daseinsweise oder Erscheinungsform, die ein Erzeugnis der sie setzenden Energie ist. Stand nun vorher für die Momente der Trias nur die bildliche Umschreibung des Prosopon (Antlitz) zu Gebote, so konnte jetzt an Stelle des Bildes der adäquate Begriff treten („Eine Usia in drei Hypostasen"), und dieser Begriff der Hypostase erhob die Momente über blosse Attribute, Eigenschaften oder Kräfte, ohne damit ihre Einheit in der Usia anzutasten. Erst mit der Nötigung, die griechische Trinitätsformel ins Lateinische zu übersetzen, und der Unmöglichkeit der Übertragung des Plotinischen Begriffs der Hypostase begannen die Schwierigkeiten der Trinitätslehre. „Denn substantia konnte wohl den stoischen Begriff der Hypostase, der mit der Trinitätsformel gar nichts zu thun hat, übersetzen, aber nicht den Plotinischen Begriff der Hypostase, um den allein es sich bei der Trinitätsformel handelt. Man musste sich also mit der Unübersetzbarkeit des begrifflichen Ausdrucks abfinden und statt des adäquaten Begriffs auf das Bild zurückgreifen, das älter als der Begriff war" (189). So entstand die Formel: „una essentia, natura, substantia in tribus personis", wobei „persona", als Übersetzung von Prosopon (Antlitz, Rolle, Maske), eben nur ein Verlegenheitssurrogat für Hypostase war. Erst durch die gottmenschliche Persönlichkeit Jesu Christi aber und durch das Dogma der Gottgleichheit Christi erhielt die Verlegenheitsübersetzung

persona eine spezifische Bedeutung, die ihrem modernen Wortsinn entspricht, und so erst verwickelte sich die Trinitätslehre in die Schwierigkeiten eines im begrifflichen Sinne des Wortes dreipersönlichen und doch einen Gottes, während der dreihypostasischen einen Usia keine derartige Schwierigkeit anhaftet.

Aber nicht bloss in Bezug auf die Trinitätslehre, sondern auch in Hinsicht auf die Kategorienlehre bleibt das Vorbild des Plotin lebendig. Es ist plotinisch, wenn sich das christliche Mittelalter damit begnügt, die Aristotelischen Kategorien zwar für die Sinnenwelt in unangetasteter Geltung bestehen zu lassen, aber ihre Wertlosigkeit für die Gotteserkenntnis zu behaupten. Allein indem es an die Stelle der Weltseele den heiligen Geist, an die Stelle des Nus den Logos oder Gottsohn einsetzt, wird infolge der Lehre von der Gottgleichheit Christi und der Möglichkeit einer Vereinigung mit ihm die kategoriale Erkenntnis des Gottsohnes eine Vermittelung zur Erkenntnis des Wesens der Gottheit. Bei dieser metaphysischen Bedeutung des Gottsohnes, die Gotteserkenntnis mit Hilfe der Kategorien zu vermitteln, stellt die theologische Spekulation des Mittelalters sich einerseits dar als die Fortführung der Plotinischen Kategorienlehre und kann sie andererseits als Ersatz für die völlige Vernachlässigung der Kategorien des Sinnlichen angesehen werden, und darum eben ist die Trinitätslehre und besonders die Stellung des Gottsohnes in ihr auch für die Geschichte der Metaphysik so wichtig.

2. Die Scholastik.

a) Die Scholastik unter neuplatonischem und Aristotelischem Einflusse.

Aus der Philosophie der Kirchenväter entwickelt sich die Scholastik. In ihren Anfängen (Scotus Erigena, Anselm, Abälard) spielt neben der Trinitätslehre, mit deren Schwierigkeiten alle diese Scholastiker vergeblich ringen, auch die Kategorienlehre wieder eine hervorragende Rolle, und zwar in der Frage nach der Stellung der Gattungs- und Artbegriffe, wie sie in dem berühmten Streite zwischen Realismus und Nominalismus zum Ausdruck kommt. Der Realismus be-

hauptet ihre unkörperliche Subsistenz vor und jenseits der Dinge, der Nominalismus gesteht ihnen nur eine bloss subjektive an das sinnliche Zeichen gebundene Existenz zu, die erst aus den Dingen folgt. „Nach dem Realismus muss Gott zuerst die Art- und Gattungsbegriffe (universalia) als reell subsistierende Ideen schaffen und aus diesen dann die Einzeldinge und Individuen hervorgehen lassen; nach dem Nominalismus schafft er unmittelbar die Einzeldinge und Individuen, aus denen nur unser abstraktes Denken Gattungsbegriffe aussondert; nach dem Vermittelungsversuche Abälards schafft er die Gattungen und Arten in und an den Einzeldingen und Individuen, an denen nicht das Eigentümliche und Einzelne, sondern das Gattungsmässige wesentlich ist“ (210 f.). In Wahrheit werden diese Begriffe von Gott nur dann und insofern aktuell gedacht, wann und inwiefern er sie als immanente Bestandteile der Einzeldinge und Individuen denkt, welche er durch dieses Denken setzt und erhält. Denn da in Gott Denken und Schaffen Eins sind und folglich alles nur so existieren kann, wie und insofern es von Gott gedacht wird, so muss Gott das Gattungsmässige ebenso als Bestandteil des Einzelnen denken, wie es Bestandteil des Einzelnen sein und nur als solcher existieren soll. Von einer Priorität, sei es einer zeitlichen oder begrifflichen, des Gattungsmässigen vor dem Einzelnen kann folglich keine Rede sein, da es nur in ihm ist, und das Gleiche gilt auch von den höchsten Gattungen oder Kategorien.

Eine Abfindung mit dem Problem des Realismus und Nominalismus in diesem Sinne trat im christlichen Abendlande erheblich später auf als im islamitischen Morgenlande, das sowohl mit der neuplatonischen, wie vor allem auch mit der Aristotelischen Philosophie viel besser vertraut war. Aber die islamitische Orthodoxie gab sich eben deshalb auch nicht, wie die christliche, dem Wahne hin, eine Versöhnung ihrer Glaubenslehre mit jener Philosophie herstellen zu können. Sie nahm von Anfang an eine skeptische und abweisende Haltung gegen alle philosophischen Begründungsversuche des Glaubens ein und suchte die philosophische Vernunftwahrheit skeptisch aufzulösen, um für die geoffenbarte Glaubenswahrheit freie Bahn zu schaffen, wozu die christliche Kirche erst nach langen schmerzlichen Erfahrungen und nicht ohne immer wiederkehrende Rückfälle gelangte. So

suchte die Schule der Motekallemin (El Asch'ari) auf Grund der Annahme. dass die Relation nur eine subjektive, begriffliche Geltung habe, mit allen metaphysischen Begriffen aufzuräumen, und vertrat dabei (wohl unter buddhistischem Einfluss) zum ersten Male die Lehre von der blossen Subjektivität der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, während die freidenkerische Schule der Mutazilin, sowie die übrigen arabischen und jüdischen Philosophen im Anschluss an Plotin, Aristoteles und die Stoa einer mehr spekulativen Richtung huldigten und dadurch besonders von Einfluss wurden, dass sie dem Abendlande die Bekanntschaft mit Aristoteles vermittelten.

Von nun an gerät auch die christliche Metaphysik unter Aristotelischen Einfluss und erhebt sich zur Blüte der Scholastik. Da die Aristotelischen Kategorien nur für das Sinnliche gelten sollen, so werden die Aufschlüsse über das Weltliche von jetzt an bloss noch in der Aristotelischen Philosophie gesucht. Der traditionelle Neuplatonismus stirbt ab und behauptet sich höchstens noch in den abstrakt monistischen Spekulationen über die Eine Gottheit. Nur bis zu diesem einheitlichen Wesen des höchsten Gottes soll die philosophische Erkenntnis reichen, die Trinität dagegen bleibt der Theologie vorbehalten. Die theologische und philosophische Wahrheit erfahren zum ersten Male eine Gebietstrennung, und die Widersprüche zwischen beiden führen zur Lehre von der doppelten Wahrheit. Wieder tritt jetzt das Ringen nach dem Substanzbegriff in den Vordergrund. Schon bereitet sich bei Albertus Magnus die Umwandlung des Ausdrucks Substanz in dem bisherigen Sinne in den Begriff der Existenz vor, wodurch der erstere allmählich frei wird, um die wahre, gesuchte Substanz zu bezeichnen, aber auch jetzt noch scheitern alle diese Bestrebungen an der Unzulänglichkeit der sprachlichen Ausdrucksweise. Noch schärfer als bei Albert scheiden sich die Gebiete des Wissens und Glaubens bei Thomas von Aquino. Ausser der Trinität wird dem Glauben jetzt auch die Lehre von der Zeitlichkeit der Schöpfung, der Erbsünde, der Menschwerdung des Logos, den Sakramenten, dem Fegefeuer, der Auferstehung des Fleisches, dem Weltgericht und der ewigen Seligkeit und Verdammnis als philosophisch unbeweisbar und übervernünftig zugewiesen. Thomas bekennt

sich zum Aristotelischen Intellektualismus und bildet denselben zum Determinismus fort. Ohne Zweifel der bedeutendste Systematiker und vielseitigste Denker des Mittelalters, hat er doch in der Metaphysik keineswegs seine eigentliche Stärke. Wie Albert, dessen Gedanken er in der Hauptsache nur schulmässig ausführt, ihm überlegen ist an Originalität, so übertrifft ihn Duns Scotus an spekulativem Tiefsinn und philosophischer Freiheit des Denkens gegenüber dem Dogma. Dieser verengt den Begriff der natürlichen Theologie noch mehr, indem er auch die Schöpfung aus Nichts und die Unsterblichkeit zu den philosophisch unbeweisbaren Glaubenswahrheiten rechnet. Die Theologie wird ihm zu einer wesentlich praktischen Wissenschaft, wenn sie überhaupt noch Wissenschaft heissen darf. Zwar hält auch er die Übereinstimmung zwischen Philosophie und Theologie noch als Ziel fest und lässt die Philosophie noch als Stütze der Theologie gelten; allein die Kluft zwischen beiden erweitert sich doch bei ihm so sehr, dass er unter Umständen schon einen Satz als wahr für den Philosophen, aber als falsch für den Theologen bezeichnen kann. Im Gegensatze zu Thomas ist er Indeterminist in Bezug auf die menschliche Willensfreiheit und führt auch den Begriff des Zufälligen auf Freiheit oder grundlose Willensentscheidung zurück. Dem Willen, als dem Prinzip alles Zufälligen in der Welt, stellt er den Verstand, als Prinzip aller Notwendigkeit, zur Seite und betont die Priorität des Willens vor dem Verstande, nur dass er diesen richtigen Grundgedanken vom Primat des Willens zur Karikatur, zu einer sinnlosen souveränen Willkür Gottes entstellt, durch welche erst alle Werte für den Verstand geprägt und festgestellt werden. „Gleichwohl liegt auch hier eine spekulative Wahrheit zu Grunde, nämlich die Einsicht, dass die gesetzliche Naturordnung eine nur relative Notwendigkeit von bloss provisorischer Geltung hat, die davon abhängt, dass dem Willen die Fortführung des Weltprozesses beliebt, und die mit diesem Belieben erlöschen würde. Duns hat ganz recht, dass Gott die Welt auch hätte ungeschaffen lassen können, wenn sein Wille sich nicht zur Schöpfung entschlossen hätte; aber er hat unrecht, dass der einmal erhobene Wille sich jeden beliebigen Inhalt geben könne, anstatt denselben von der logischen Notwendigkeit des göttlichen Verstandes zu

empfangen" (244). Duns ist auch der Erste, der die Positivität der Einzelheit betont, das Individuelle nicht für etwas Unvollkommenes, sondern für das wahre Ziel der Natur erklärt, das Individuationsprinzip nicht, wie seine Vorgänger, in der Materie, sondern vielmehr in der Form oder Idee erkennt und die Existenz immaterieller Geschöpfe leugnet. Mit alle dem bahnt er bereits den Übergang vom Realismus zum Nominalismus an und erweist er sich als der spekulativste Kopf des Mittelalters.

b) Die Emanzipation der Metaphysik vom Aristotelismus.

Die Wiedererneuerung des Nominalismus einerseits und die selbständige Stellung, welche die abstrakt-monistische neuplatonische Mystik in den Predigten des Meisters Eckhart gewinnt, führt am Ausgange des Mittelalters zu einer unvermerkten Emanzipation der Metaphysik vom Aristotelismus. Das realistische Wahrheitsmoment, dass das Einzelne im göttlichen Denken durch das konkret Allgemeine, d. h. die einheitliche Totalität der Idee, bestimmt sein müsse, hatte sich bei Duns zu der realistischen Entstellung verschoben, dass das Einzelne im göttlichen Denken durch das abstrakt Allgemeine, d. h. die Gattungen und Arten, bestimmt sein müsse und diese deshalb als ideelles Prius dem aktuellen Denken des Einzelnen zu Grunde liegen müssten. Diesen platonisierenden Rest von Begriffsrealismus berichtigt zu haben, darin liegt die Berechtigung und das Wahrheitsmoment des Nominalismus. Leider vermag er diese Berichtigung nur negativ zu vollstrecken, ohne einen positiven Ausdruck für das Verhältnis des Allgemeinen und Einzelnen im göttlichen Denken zu finden, der über die Behauptung einer abstrakten Einheit und Einfachheit des göttlichen Denkens hinausginge, und führt dadurch zu einer weit grösseren Einseitigkeit und relativen Unwahrheit, als diejenige des Realismus war, die er hatte berichtigen wollen. „Was der Nominalismus eigentlich nur bekämpfen wollte, das war der abstrakte metaphysische Idealismus, welcher im Sinne des Platon behauptet, dass die transcendenten Ideen abstrakte Allgemein-

begriffe seien, oder doch im Sinne des Plotin behauptet, dass es im göttlichen Denken sowohl abstrakte Ideen des Allgemeinen, als auch konkrete Ideen des Einzelnen in gleichem Sinne und mit gleichwertigem Rechte gebe. Bei diesem Kampfe aber schiesst er über sein Ziel hinaus und endet damit, den metaphysischen Idealismus in jedem Sinne, nicht bloss als abstrakten Idealismus, zu leugnen, indem er die konkreten Ideen der Einzeldinge ebenso, wie die abstrakten Ideen der Allgemeinbegriffe von expliciten Ideen zu impliciten zurückschraubt, d. h. beide gleichmässig in die Indifferenz des vielheitlos Einen versenkt. Die weitere Folge dieses Hinausschiessens über das gesteckte Ziel war notwendig die, dass der Nominalismus mit dem Erklärungswert des metaphysischen Idealismus auch den Erklärungswert des Absoluten aufhob, dass er zu einer völligen Ausscheidung der Metaphysik aus der Philosophie und zur Reduktion der Erkenntnistheorie auf Sensualismus führen musste. Diese Konsequenz des Nominalismus trat aber erst später zu Tage, als das Mittelalter und seine Gebundenheit an die Theologie abgelaufen war und die Philosophie es wagte, ihre selbständigen Wege einzuschlagen. Der englische und französische Sensualismus der letzten Jahrhunderte und die moderne Naturwissenschaft sind in dieser Hinsicht die direkten Abkömmlinge und legitimen Erben des Nominalismus und nehmen teil an seiner Verwechselung des Kampfes gegen den abstrakten Idealismus mit dem Kampf gegen den Idealismus überhaupt“ (260 f.).

Der Begründer der Herrschaft des erneuerten Nominalismus ist Wilhelm von Occam. Er lässt das Allgemeine nur als Vorstellungen in unserem Denken gelten, erklärt auch die Kategorien nur für Weisen unseres Denkens, wobei er zuerst auf die grammatikalische Bedeutung derselben hinweist, und schreibt nur dem Einzelnen wirkliche Existenz zu. Dabei legt er im Gegensatze gegen das begriffliche Denken alles Gewicht auf die innere Erfahrung und unmittelbare Anschauung, die allein eine Kenntnis vom realen Sein oder Nichtsein der Dinge gewähren soll, und leitet damit jenen Skeptizismus ein, der die weltliche Wissenschaft möglichst tief herabdrückt, um die Kirchenlehre dadurch um so sicherer zu begründen, zugleich aber auch die völlige Trennung zwischen Philosophie und Theologie herbeiführt.

Seine Behauptung, dass die Selbsterkenntnis sicherer sei, als die der äusseren Dinge wird von Pierre d'Ailly näher dahin ausgelegt, dass die Selbsterkenntnis, das Wissen des Ich von seinem eigenen Sein der Täuschung entrückt sei, eine Behauptung, die alsdann Niklas Chrypffs aus Kues (Nicolaus Cusanus) nach dem Vorgange des Augustinus als die Selbstgewissheit der Seele in der Vielheit der ihr vorschwebenden Erscheinungen auffasst, indem er auf diesem vermeintlich zweifellos sicheren Boden seine Weltanschauung aufbaut. Wie er hiermit dem Descartes seinen Weg vorzeichnet, so arbeitet er dem Spinoza mit seiner rationalen Alleinheitslehre, dem Leibniz mit dem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der Betonung des Individuums als eines Mikrokosmus, dem rationalistischen Optimismus und dem Begriffe der Entfaltung oder Auswickelung vor. Er stürzt die Aristotelische Naturansicht mit der Ansicht von der Bewegung der Erde um, nimmt die Lutherische Lehre von der alleinseligmachenden Kraft des Glaubens, die Kantische Lehre von der Subjektivität des Raumes und der Zeit vorweg und schliesst mit seiner Verschmelzung der Aristotelischen und neuplatonischen, der theistischen und pantheistischen, der scholastischen und mystischen Bestandteile der christlichen Philosophie das lateinische Mittelalter in ähnlicher Weise ab, wie Scotus Erigena es eingeleitet hatte. Nicolaus zuerst sucht den Begriff der Materie nicht mehr, wie alle Früheren, auf der Seite der reinen Passivität, sondern spielt ihn in das aktive Vermögen Gottes hinüber. „Damit ist der Begriff der Materie auf eine ganz neue Basis, nämlich auf die Kraft gestellt; die hier aufgetauchte Umwälzung tritt freilich in der Metaphysik zunächst wieder zurück, wirkt aber in der Naturphilosophie doch weiter, bis sie von Leibniz aufgegriffen und in ihrer grundstürzenden metaphysischen Bedeutung erkannt wird“ (277). Nicolaus zuerst erkennt auch die Gegensätzlichkeit der (unbewussten) intellektuellen Anschauung Gottes gegen die (bewusste) diskursive Reflexion des an die Sinnlichkeit gebundenen Verstandes an; aber er erweitert dieselbe zu einer Gegensätzlichkeit der für beide massgebenden logischen Gesetze, und damit scheitert auch dieser bedeutendste Versuch seit Plotin, die Kategorienlehre des Intelligiblen auf eine neue Weise auszubauen.

IV. Die Metaphysik der Renaissance und Reformationszeit.

War das ausgehende Mittelalter sich über die Grösse seines Gegensatzes gegen Aristoteles selbst noch nicht klar, so besteht die Leistung der Metaphysik der Renaissance und Reformationszeit darin, diesen Gegensatz zur Klarheit gebracht, die völlige Abkehr vom Aristotelismus eingeleitet und die neuere Philosophie unmittelbar vorbereitet zu haben. Das Wiederaufleben des Neuplatonismus (Plethon, Marsilius Ficinus, Pico v. Mirandola, Reuchlin) bewirkt, dass Arisoteles zunächst als Metaphysiker entthront wird und nur noch als Physiker Geltung behält. Die Angriffe der Grammatiker (Valla, Vives, Nizolius, Ramus, Taurellus) gegen seine Logik als formale Schulung des Geistes tilgen sein Ansehen auch in dieser Hinsicht aus dem Zeitbewusstsein, und die Skeptiker (Montaigne, Charron, Sanchez) verschaffen den Gedanken der Philologen die weiteste Verbreitung in allen gebildeten Kreisen. Jene dringen bereits auf Beobachtung und Experiment, diese betonen vor allem die Gewissheit der Selbsterkenntnis. Die theosophische Naturphilosophie (Agrippa v. Nettesheim, Paracelsus, Cardanus, Telesius u. s. w.) räumt endlich auch mit der Physik des Aristoteles auf und legt zugleich den Grund der neueren Naturauffassung.

Die Zusammenfassung der naturphilosophischen Bestrebungen seiner Zeit auf Grund der Philosophie des Kusaners liefert Giordano Bruno, dessen Werk die einheitliche Vorwegnahme von Spinoza und Leibniz darstellt. Die Wiedergabe der Gedanken dieses Philosophen gehört gleichfalls zu den Glanzpunkten der Hartmannschen „Geschichte der Metaphysik“ und enthält wohl das Tiefste, was über jenen irgendwo gesagt ist. Von besonderer Wichtigkeit erscheint hier der Hinweis darauf, dass Bruno sich zur Unpersönlichkeit nicht nur der Weltseele oder des Gottesgeistes, sondern auch des Nus oder Intellekts des Gottsohnes bekannt und nur an der Persönlichkeit Gottvaters festgehalten hat. „Der philosophische Begriff des höchsten gött-

lichen Prinzips, des Übergottes, war im Gegensatz zu dem anthropomorphischen und anthropopathischen Volksglauben von jeher überpersönlich und unpersönlich gefasst worden, und nur in den Hypostasen dieses Prinzips hatte man zuerst Anklänge, zuletzt Urbilder der Persönlichkeit gesucht; seinen letzten und entschiedensten Ausdruck hatte diese Auffassung in Eckharts Überordnung der unpersönlichen Gottheit über den persönlichen Gott gefunden. Jetzt wird das Verhältnis auf den Kopf gestellt: Das höchste unerkennbare Prinzip soll als persönlich erkannt werden, während die Persönlichkeit der Hypostasen als unhaltbar eingesehen und insbesondere die Unpersönlichkeit des der Welt immanenten Gottes betont wird. Dieser Umschwung bedeutet eine völlig veränderte Problemstellung in Bezug auf die Persönlichkeit Gottes; allerdings kam dieselbe zunächst nicht zur Geltung, weil die Persönlichkeit Gottes vorläufig noch nicht in Frage gestellt wurde; aber sie wurde von nachwirkender Bedeutung, als um die Wende des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts der Streit um dieses Problem entbrannte" (310 f.). Wie Bruno mit seiner Annahme der unpersönlichen Weltseele dem modernen Pantheismus vorgearbeitet hat, so ist Campanella das Vorbild jenes Persönlichkeitspantheismus, der den persönlichen Gottesbegriff des christlichen Glaubens mit dem All-Einen der philosophischen Immanenzlehre zu verschmelzen sucht. Er ist auch zugleich in erkenntnistheoretischer Hinsicht der unmittelbare Vorläufer des Descartes, indem er, vom Zweifel an der sinnlichen Wahrnehmung ausgehend, mit Augustinus die subjektive Gewissheit der inneren Erfahrung zum Quellpunkt der Erkenntnis macht, freilich nur, um diese alsdann in sensualistischer Weise zu begründen.

Aus der Schule des Paracelsus gehen Weigel und Jakob Böhme hervor. Jener erkennt, dass auch die sinnliche Empfindung nicht von aussen her passiv empfangen, sondern durch unsere eigene Natur aktiv erzeugt wird, und nimmt das Problem des Bösen energischer auf, als es bisher in der christlichen Mystik geschehen war; dieser überträgt den Paracelsischen Naturprozess in das Wesen Gottes und gelangt zur Einsicht, dass die Wirklichkeit des Bösen in der Kreatur ein Wider-

spruch gegen die ihm feststehenden pantheistischen Voraussetzungen wäre, wenn nicht in Gott selbst die Möglichkeit des kreatürlichen Bösen in Gestalt eines an und für sich nichtseinsollenden und zur Überwindung bestimmten Moments gegeben wäre. „Diese Einsicht war schon einmal aufgetaucht bei den Gnostikern; aber sie hatten die Lösung nicht auf philosophischem, sondern auf mythologischem Wege gesucht nach Anleitung der ägyptischen und persischen Religionslehren. Das Christentum hatte diese Lösung überwunden, aber nur auf Kosten der pantheistischen Konsequenz; die Kirchenlehre verwarf den Pantheismus wesentlich in dem Gefühl, auf diesem Boden das Problem des Bösen nicht bewältigen zu können. Jetzt macht Böhme den ungeheuren Fortschritt, die göttliche Wurzel des geschöpflichen Bösen nicht mehr in einem bösen Untergott zu suchen, sondern in einem prinzipiellen Momente des einen, alles seienden Gottes, in einem Momente, das so, wie es sich im Prozess darstellt, selbst ein nichtseinsollendes und zu überwindendes ist. Damit ist ein Fortschritt von ausserordentlicher Tragweite vollzogen; denn der Pantheismus der Mystiker ist nun von dem Vorwurf entlastet, das Problem des Bösen vertuschen zu müssen, und wird dadurch erst zu einer dem Theismus überlegenen Macht, der kein ethisches Bedenken mehr anhaftet“ (334 f.). Es ist Böhmes Verdienst, dies Prinzip des Bösen im Willen gefunden, den letzteren der Weisheit in Gott koordiniert und die Priorität des Willens mit Duns wieder anerkannt zu haben. „Er nähert sich damit dem Plotinischen Vorbilde mehr als irgend ein anderer christlicher Philosoph vor ihm. Aber während bei Plotin dem Willen nur die Initiative zukommt und im übrigen der Prozess wesentlich ein intellektueller Prozess ist, der vom Willen als einem selbstverständlichen Zubehör auf allen Stufen begleitet wird, ist bei Böhme der ganze innergöttliche Geistesprozess ein Prozess des Willens, dem das Auge der Imagination oder der Spiegel der Weisheit als selbstverständlicher Gegenwurf passiv zur Verfügung steht“ (342). Völlig misslungen dagegen ist sein Versuch, einen innergöttlichen trinitarischen Prozess zu konstruieren, und auch der Böhmesche Naturprozess bietet keine haltbaren Begriffsmomente. Um so bedeutsamer ist demgegenüber die Auffassung der Natur bei den beiden van Helmont.

Beide bahnen sie den Weg zu einer dynamischen Naturauffassung, welche die sinnenfällige Materie zu einer relativ konstanten Wirkung von Kräften herabsetzt, und schlagen damit die Brücke von Bruno zu Leibniz, welcher den von jenen gepflanzten Keim der Monadenlehre unter der persönlichen Anregung des jüngeren van Helmont zum System entwickelt.

V. Die neuere Metaphysik.

Die neuere Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts hat den Kampf mit dem Aristotelismus hinter sich. Sie hat auch ihre Emanzipation von der Kirchenlehre in der Hauptsache vollzogen, wenngleich der Gottesglaube vorläufig noch unangetastet bleibt und die Dogmen im einzelnen noch vielfach unvermerkten Einfluss auf die philosophischen Ansichten ausüben. Dabei stützt sie sich auf Mathematik und Physik und ist in der ersteren Beziehung ihrer Grundlage nach rationalistisch, in der letzteren wesentlich sensualistisch und empiristisch. Die rationalistische Richtung führt durch den Dualismus der ausgedehnten und denkenden Substanz hindurch zu einer monistischen und identitätsphilosophischen Neubegründung der Kategorien der Substanz und Kausalität; die sensualistische Richtung führt zu einer völligen Auflösung der Kategorien.

1. Der Rationalismus.

a) Descartes.

Der Begründer der rationalistischen Richtung ist Descartes. Sein Cogito ergo sum, worin er dem Augustinus, Occam, d'Ailly, Montaigne, Campanella folgt, ist keine philosophische Wahrheit. Denn „unmittelbar gewiss ist nur das Sein des Denkens, da, wo gedacht wird, nicht das Sein einer denkenden Substanz, und nicht, dass die etwaige denkende Substanz das Ich sei. Descartes geht davon aus, dass entweder etwas oder nichts sein müsse, was denkt, dass aber dem Nichts keine Qualitäten oder Affektionen zukommen können, dass also das Denkende ein Etwas, eine Substanz sein müsse. Der Fall,

dass das Denken selbst Substanz sei, ist ebensowenig erwogen, wie der andere, dass das Suchen nach einer Substanz bloss eine subjektive Nötigung ohne Wahrheit sei. Am wenigsten ist der Fall berücksichtigt, dass die denkende Substanz direkt unerkennbar oder doch unbekannt sei und das Ich bloss zu den Erscheinungsprodukten des Denkens gehöre. Die Vorgänger waren vorsichtiger gewesen, indem sie nur die inneren Erscheinungen für unmittelbar gewiss, dass ihnen zu Grunde liegende Wesen aber für unbekannt, wo nicht gar für unerkennbar erklärten" (359). Das Verdienst des Descartes liegt einerseits in der scharfen Sonderung des geistigen Seins und körperlichen Daseins, die bisher von der Naturphilosophie stets vermengt waren, und andererseits in der Definition der Substanz als desjenigen, was so existiert, dass es zu seiner Existenz keines anderen Dinges bedarf. Eine weitere folgenschwere philosophische Umwälzung bedeutet seine Reduktion des Stoffbegriffs auf den Raumbegriff, die wegen des ihr anhaftenden Widerspruches mit der Erfahrung zum Schwungbrett wird für den Aufschwung in die dynamische Auffassung der Materie.

b) Spinoza.

Der Konsequenz seiner Definition des Substanzbegriffes, dass es nur eine einzige wahre Substanz giebt, nähern sich de la Forge, Clauberg, Geulincx und Malebranche in verschiedenem Grade, bis endlich Spinoza sie in vollem Umfang zieht und damit den Dualismus der denkenden und ausgedehnten Substanz zur Identitätsphilosophie vollendet. Seine Philosophie ist eine Synthese von Descartes und Bruno: „Spinoza hat Brunos System von den unbewusst bei Bruno nachwirkenden Reminiszenzen der Aristotelischen Weltanschauung ebenso, wie von denen der christlichen Trinitätslehre gereinigt und das so gereinigte Kartesianisch umgedacht" (390). Dabei hat er sein Möglichstes gethan, um den Substanzbegriff aus der Sphäre des Relativen in die des Absoluten zu erheben und damit die unvollendeten Bemühungen Plotins zum Abschluss zu bringen. „Aber indem er die absolute Substanz als eine aktuell unendliche auffasste, aus der nur Unendliches folgen kann, zerschnitt er das Band, das sie mit dem endlichen Dasein und

Geschehen verknüpfte. Aus den zwei Descartesschen Substanzen musste die eine Spinozistische Substanz werden, um die Kausalität wieder begreiflich zu machen; aber der Zweck wurde durch die Unendlichkeit der Substanz, aus der nichts Endliches folgen kann, verfehlt. Die Substanz sollte, wie bei Bruno, das Prinzip oder die immanente Ursache des Alls sein; aber ihre Kausalität reicht bei Spinoza nicht weiter, als bis zu einem unendlichen Modus, der facies totius universi, welche ungeachtet des Wechsels ihrer unendlich vielen Modi doch als ganze immer dieselbe bleibt (wie bei Bruno). Dieser eine unendliche, unveränderliche Modus wird von der Substanz durch stetige Setzung erhalten, und insofern die endlichen Modi nur in ihm und durch ihn sind, auch diese mit; aber die Sonderbeschaffenheit der endlichen Modi, ihr Wechsel zwischen blosser Möglichkeit und Wirklichkeit, d. h. ihr Entstehen, Vergehen und ihre Veränderung, wird nicht von der Substanz verursacht" (416 f.). Die einzige Möglichkeit, die endlichen Modi mit dem absoluten Modus in thätige Beziehung zu setzen, läge in der Annahme des Willens als realisierenden Prinzips. Allein diese Möglichkeit hat sich Spinoza dadurch abgeschnitten, dass er die blosse räumliche Ausdehnung für das andere Attribut der absoluten Substanz neben dem Denken ansieht. So ist sein System kein Ganzes, sondern hat in sich einen Bruch, nämlich da, wo die Einheit von unendlicher Substanz und unendlichem Modus in die Vielheit der endlichen Modi hinüberleiten soll, und bleibt Spinoza mit seiner Bemühung, Pantheismus und Individualismus zu vereinigen, im abstrakten Monismus stecken, ohne dass man jedoch sein System mit Hegel als Akosmismus bezeichnen könnte, weil auch das Endliche eine gewisse Aseität, wenigstens in seiner Nichtunendlichkeit, besitzen soll. Dabei hat die abstrakt-monistische Spitze des in seinem Unterbau pluralistischen, individualistischen und naturalistischen Systems eine ausgesprochene theistische Färbung. Denn da nach Kartesianischer Ansicht alles Vorstellen, Denken und Wissen eo ipso bewusst sein muss, so ist auch das absolute Denken Gottes im Sinne des Spinoza nur als ein bewusstes aufzufassen.

c) Leibniz und seine Schule.

Die monistische Identitätsphilosophie des Spinoza wird von Leibniz in pluralistischem Sinne fortgebildet, welcher die Gotteslehre des Thomas mit der Kosmologie des Spinoza unter Betonung des individualistischen Bestandteils in dessen Philosophie vereinigt. Sein System zeigt ein Doppelantlitz: ein realistisches als metaphysischer Dynamismus, und ein idealistisches als harmonischer Vorstellungsablauf in den reell beziehungslosen Monaden, ohne dass Leibniz selbst über diesen Gegensatz zur Klarheit gelangte. Von der realistischen Auffassung ausgehend, überwindet er den naiven Realismus, dem auch Spinoza in Bezug auf die Ausdehnung huldigte, und strebt zu einem transcendentalen Realismus hin, schiesst indessen bei der Neuheit dieser Unterscheidungen über das Ziel hinaus, indem er insbesondere in der Polemik und Apologetik die idealistischen Paradoxien unwillkürlich überspannt, und verwirrt dadurch transcendentalen Realismus und Idealismus mit einander. Identitätsphilosophie ist das Leibnizsche System nur mit seiner realistischen Seite. Hier folgt Schelling seinen Spuren, während Fichte und seine Nachfolger an seinen Idealismus anknüpfen, seine unmittelbaren Jünger dagegen nach dem Kartesianischen Dualismus zurückgravitieren und im 19. Jahrhundert Herbart und Lotze die Leibnizsche Verwirrung beider Seiten erneuern.

Hartmanns gesonderte Darstellung der beiden einander widersprechenden Seiten des Systems lässt die Bedeutung und Tragweite einer jeden in hellstem Licht erscheinen und ist neben derjenigen des Plotin die hervorragendste und lehrreichste des ersten Bandes seiner „Geschichte der Metaphysik“. Als realistischer Metaphysiker, bestimmt Leibniz die Substanz als Kraft und thätiges Vermögen von psychischer Beschaffenheit und fasst die Kausalität als dynamischen Einfluss auf. Mit seiner Auffassung des Raumes als eines von der Kraft Gesetzten stösst er den Spinozistischen Begriff der Ausdehnung um, bestimmt die Kraft als das einheitliche Prinzip sowohl der Seele, wie des Körpers, die sich beide nur wie Spontaneität und Receptivität von einander unterscheiden, und betrachtet die Kraftindividuen oder Monaden als Effulgurationen Gottes. Dabei ist die Leibnizsche

Definition der Substanz nur eine Bereicherung der Kartesianischen, ohne die letztere aufzuheben. „Was durch sich selbst thätig sein soll, kann nur ein Insichseiendes sein; was kein Insichseiendes ist, kann auch nicht durch sich thätig sein. Nur was sein Sein in sich selbst hat und keines anderen Hilfe zu seinem Sein bedarf, nur das kann auch die Kraft zur Thätigkeit aus seinem Sein schöpfen. Hat Spinoza gezeigt, dass nur das Absolute wahrhaft in sich seiend ist, so hat Leibniz wider Willen den Nachweis hinzugefügt, dass nur das Absolute wahrhaftes, letztes und ursprüngliches Subjekt der Thätigkeit sein kann, dass die Kraft nur als Eine absolute Kraft existieren kann, wenn auch ihre Äusserungen, Manifestationen oder Ausstrahlungen (Effulgurationen) viele sein müssen, um real zu sein, weil sie nämlich nur als viele einander hemmen und beschränken können" (451). Die Kategorien fasst Leibniz zuerst als Formen auf, die in unserem Geiste angelegt sind, um bei Gelegenheit der Erfahrung durch den unbewussten Instinkt entfaltet zu werden. „So ist allerdings nichts im (bewussten) Verstande, was nicht vorher in den Sinnen gewesen wäre; aber in dem, was die Sinne darbieten, steckt schon der (unbewusste) Verstand selbst, d. h. die dunkle instinktive Vernunftthätigkeit, durch welche die Seele bei der Produktion der Sinnesempfindungen dafür Sorge trägt, sie auch gleich nach Kategorien geordnet zu produzieren" (452).

Leibnizens Nachfolger gleiten von der durch ihn und Spinoza erreichten Höhe der Spekulation wieder herunter zu einer verflachenden Popularisierung der philosophischen Gedanken ihrer Zeit. Allein dieselbe ist durch ihre formalen Eigenschaften zu einer philosophischen Schulung des Denkens für das deutsche Volk geworden und hat den gewaltigen Aufschwung der Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts vorbereitet. Wolff begründet jene Auffassung der Philosophie, wonach die letztere eine deduktive Wissenschaft a priori sein soll, die lauter Erkenntnisse von apodiktischer Gewissheit liefert. „Dieser Grundsatz ist massgebend für die Stellung der deutschen Philosophen des 18. Jahrhunderts zur Metaphysik; er wird für Kant verderblich und greift durch ihn in die Philosophie des 19. Jahrhunderts bis Hegel hinüber" (459). Während das Interesse der Nach-

folger Wolffs fast ausschliesslich darauf gerichtet ist, eine Synthese des Wolffschen Rationalismus und des Lockeschen Empirismus herzustellen, giebt Lessing den Anstoss zu einem völligen Umschwung in der bisherigen Schätzung des Spinoza. Er selbst geht vom echten Leibniz aus, sucht unter Spinozas Anleitung die Inkonsequenzen der Monadologie in einen konkreten Monismus mit theistischer Spitze umzubilden, und bildet den Begriff der Teleologie, der bei Leibniz nur erst eine individuelle Bedeutung hat, zu einer teleologischen Entwickelung (Erziehung) des Menschengeschlechtes in religiöser Hinsicht fort. Diesen teleologischen Evolutionismus giebt dann Herder eine universelle Durchführung. Er erweitert die religiöse Erziehung der Menschheit durch Gott zu einer allgemeinen Entwickelungsgeschichte derselben auf natürlicher Grundlage und fasst den Naturprozess selbst als einen universellen Entwickelungsprozess auf, der eben dem Zwecke dient, für die Entwickelung des Geistes Grundlage zu werden. Durch diesen zugleich teleologischen und natürlichen Evolutionismus hat Herder die Bahnen vorgezeichnet, auf denen sich Schelling und seine Nachfolger bewegt haben.

2. Der Sensualismus.

Betrachten wir nun die sensualistische Auflösung der Kategorien, so ist Baco v. Verulam der Begründer eines empiristischen Sensualismus mit rationalistischer Beimischung, ist jedoch selbst noch in den wichtigsten Punkten in mittelalterlichen Anschauungen befangen und gehört schon aus diesem Grunde eigentlich noch zu der vorhergehenden Periode. „Seine wirkliche geschichtliche Leistung beschränkt sich darauf, dass er das bereits von vielen Vorgängern geforderte Ausgehen von der Erfahrung und dem Versuch und das allmähliche Aufsteigen von derselben energisch in den Mittelpunkt seiner Lehre rückte und die Empirie und Induktion als alleinige Erkenntnismittel anpries und dass er sich, als der Erste, wenn auch ohne nennenswerten Erfolg, bemühte, eine Theorie der Induktion aufzustellen. Durch beides hat er in der That anregend und spornend auf seine Zeitgenossen und die nach-

folgenden Geschlechter eingewirkt" (476 f.). Der Erste, der den empiristischen Sensualismus in materialistischer Gestalt wirklich durchführt, ist Hobbes. Newton hält zwar an dem sensualistischen Vorurteil fest, als ob nur ein körperlich Ausgedehntes Substanz sein könne, lässt jedoch die ausgedehnte Substanz bloss noch als metaphysisches Postulat stehen und gründet alle physikalische Erklärung auf die der Substanz anhaftenden Kräfte. Er bildet so den Übergang von der stofflichen Naturphilosophie zur dynamischen, indem er die Physiker an die dynamische Weltanschauung gewöhnt, ohne ihr sensualistisches Vorurteil von der Stofflichkeit der Atome vor den Kopf zu stossen. Seit Locke vollzieht sich sodann die Auflösung der Kategorien in immer rascherer Progression. Dieser selbst, „ein popularphilosophischer Dilettant ohne ausreichende Kenntnis seiner philosophischen Vorgänger und Zeitgenossen, ohne Schärfe in der Abgrenzung der Begriffssphären, ohne Konsequenz in der Innehaltung seiner Einteilungen und in der Durchführung seiner Gedankengänge und ohne spekulativen Tiefsinn" (498), bestreitet mit Recht die Existenz von angeborenen Ideen auf Grund der Kartesianischen Voraussetzung, dass jedes Denken eo ipso ein bewusstes sein müsse, ohne jedoch den Leibnizschen Ausweg einer unbewussten Vorstellungsthätigkeit in Betracht zu ziehen. Die Substanz, die nach seinen sensualistischen Voraussetzungen nur etwas Imaginäres sein kann, hält er trotzdem im Sinne des gemeinen Menschenverstandes aufrecht. Die Kausalität führt er auf die Kraft zurück, deren relativen Charakter er anerkennt; aber obschon er alle Relationen für bloss subjektiv erklärt, leugnet er doch nicht die reale Bedeutung des Kausalitätsbegriffes. So bricht er überall den Konsequenzen seines Sensualismus durch einen begriffsmässigen Rationalismus die Spitze ab; aber dieser Rationalismus steht selbst im unausgeglichenen Widerspruch zu den sensualistischen Voraussetzungen seines Ausgangspunktes, die er für das Allergewisseste hält.

Aus der Reaktion der Theologie gegen die von Gassendi und Hobbes in Umlauf gebrachten materialistischen Ansichten entspringt der phänomenalistische Sensualismus. Dieser verneint in Collier und Berkeley gerade aus dem sensualistischen Gesichtspunkte heraus die Substantialität der Materie

und löst die Realität in Sensationen, d. h. in blosse subjektive Erscheinungen auf (Sein = Wahrgenommenwerden). Indessen lässt Berkeley die geistige Substanz noch ebenso unangetastet, wie die Kausalität der Geister und überlässt es damit Hume, auch in Bezug auf die beiden letzteren die vollen Konsequenzen des sensualistischen Phänomenalismus zu ziehen. Hume weist sowohl die Unmöglichkeit von geistigen Substanzen, wie vor allem von realen Einwirkungen nach. Er lässt als Surrogat der transcendenten Kausalität nur eine subjektive Kausalbeziehung bestehen, die, als auf blosser Gewöhnung beruhend, keinerlei Notwendigkeit mit sich führt, löst die Wirklichkeit in blosse selbständige, relationslose Vorstellungen auf und deklariert mit seinem Agnosticismus den völligen Bankerott des Erkennens, womit der Sensualismus selbst ad absurdum geführt ist. Die eingehende Kritik der Humeschen Philosophie von Seiten Hartmanns gehört bei der gegenwärtigen Überschätzung Humes in den Kreisen der positivistischen Erkenntnistheoretiker zu den wichtigsten Abschnitten seines Werkes und ist sehr geeignet, die Bedeutung des Humeschen Positivismus auf seinen wahren Wert zurückzuführen. Eine Ergänzung zu der von Hume vollzogenen Auflösung aller Erkenntnis liefert der physiologische Sensualismus von Brown und Hartley, sowie der französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts. Dieser sucht auf materialistischer Basis den Nachweis zu liefern, dass die Sinneseindrücke selbst die Subjekte sind, welche vermittelst der Ideenassoziation mit einander in reale Beziehungen und Verbindungen treten; er führt so den Humeschen Sensualismus auch nach dieser Seite hin ad absurdum, und wenn er auch die Metaphysik mit seinen materialistischen Übereilungen unmittelbar nicht gefördert hat, so hat er doch das positive Verdienst, die Physiologie der Sinneswerkzeuge, die Psychophysik und die physiologische Psychologie vorbereitet, die Abhängigkeit der psychischen Vorgänge von leiblichen genauer erforscht und damit Vorarbeiten und Hilfsmittel für spätere Fortschritte auch in der Metaphysik geliefert zu haben.

VI. Die Metaphysik seit Kant.

1. Kant.

Die Metaphysik seit Kant hat die alten Probleme nicht bloss gründlicher, vollständiger, umfassender und auf höherer Bewusstseinsstufe durchgearbeitet, als irgend eine frühere Epoche, sondern sie hat zugleich in methodologischer Hinsicht einen völligen Umschwung eingeleitet, indem sie den Anspruch der früheren Metaphysik auf apodiktisch gewisse, apriorische, deduktive und konstruktive Erkenntnis von Grund aus zerstört und der Induktion an Stelle der Deduktion zum Siege verholfen hat.

Auch Kant hält an der Möglichkeit einer apodiktisch gewissen Metaphysik a priori fest. Er leugnet nur die apriorische Metaphysik, die sich auf etwas jenseits des Bewusstseins Liegendes bezieht, und schränkt die Metaphysik auf die Gesetze der subjektiven Erzeugung der bewusstseinsimmanenten Erscheinungswelt ein, um auf phänomenalem Gebiete den metaphysischen Urteilsapriorismus zu retten. Kants ganzes Lebenswerk ist somit nur ein erneuter Versuch, den Rationalismus gegen die Einwände des Empirismus, und zwar im Interesse der apriorischen Metaphysik zu sichern. Diese Thatsache, an der auch in den ersten beiden Dritteln des 19. Jahrhunderts Niemand zweifelte, gegen die empiristischen Entstellungen Kants und die Verwirrung, die das erneute Kantstudium in dieser Hinsicht hervorgebracht hat, den Zeitgenossen wieder ins Bewusstsein zurückzurufen, das bildet recht eigentlich das Hauptbestreben von Hartmanns Darstellung Kants sowohl in seiner „Geschichte der Metaphysik“, wie in dem Werke über „Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik“.

Hartmann unterscheidet vier Perioden in Kants philosophischer Entwickelung. Die erste reicht bis 1769, die zweite bis 1776, die dritte bis 1789 und die vierte wird gekennzeichnet durch das Jahr 1790. In der ersten ist er transcendentaler Realist im Sinne von Newton, d. h. er schreibt den Denk- und Anschauungsformen transcendente, über das Bewusstsein hinausreichende Geltung zu. In der zweiten ist er idealistischer Leibnizianer in dem Sinne, dass er nur noch den Denkformen,

aber nicht mehr den Anschauungsformen transcendente Gültigkeit beimisst. „Sein Hauptverdienst liegt hier in der Befestigung des Rationalismus durch die Lehre von der apriorischen Wirksamkeit der Kategorialfunktionen, durch welche er die Einwände der Engländer gegen die angeborenen Ideen gegenstandslos machte. Sein Nebenverdienst liegt darin, dass er dem Sensualismus durch die Lehre von den uns affizierenden Dingen an sich sein unentbehrliches Recht wahrte, ohne sich durch den Widerspruch des Urteilsapriorismus der deutschen Rationalisten beirren zu lassen. Seine Schwäche aber liegt darin, dass er den kategorialen Apriorismus mit dem Urteilsapriorismus verwechselte und vermengte und dass er aktive Produktivität und passive Receptivität einseitig auf Materie und Form der Anschauung verteilte, statt in jedem der beiden Bestandteile der Anschauung bereits die vollzogene Synthese von aktiver Produktivität und passiver Receptivität anzuerkennen“ (II. 3). In seiner dritten Periode ist *Kant* Phänomenalist im Sinne *Humes*, indem er weder den Denk-, noch den Anschauungsformen transcendentale Gültigkeit zuerkennt, aber auch jetzt noch mit *Leibniz* an der Apriorität innerhalb der phänomenalen (bewusstseinsimmanenten) Sphäre festhält.

Diese dritte ist die Periode der Vernunftkritik. *Kants* Bestreben ist in ihr einzig darauf gerichtet, „die Grenzen des realen, apodiktisch gewissen, apriorischen Vernunftgebrauchs zu bestimmen; mit dem bloss formalen Vernunftgebrauch, wie ihn die Mathematik und formale Logik lehrt, hat es *Kant* ebensowenig zu thun, wie mit dem realen Vernunftgebrauch der induktiven Wissenschaften, der sich auf die Erfahrung und die Wahrscheinlichkeitsrechnung zugleich stützt. *Es ist ganz irrtümlich, zu sagen, dass Kant die Grenzen des Vernunftgebrauchs überhaupt ein für allemal gezogen habe, da er sich mit dieser Aufgabe niemals beschäftigt hat; für eine Zeit, die, wie die unsrige, den Begriff eines realen, apodiktischen, apriorischen Vernunftgebrauchs kaum noch versteht, und wenn sie ihn verstanden hat, belächelt, hat die Kantsche Aufgabestellung gar keine Bedeutung mehr, und alle auf das Verständnis seiner Lösungsversuche ver-*

wandte Mühe ist eine Zeitverschwendung aus Missverständnis. Kants Hauptergebnis ist das, dass wir eine apodiktisch gewisse apriorische Erkenntnis über die Dinge an sich aus reiner Vernunft niemals erlangen können. Das giebt heute wohl jeder zu, ohne dass es irgendwelcher Beweisführung für ihn bedarf. Dass aber auch eine hypothetisch wahrscheinliche induktive Erkenntnis über die Dinge an sich durch realen Vernunftgebrauch auf Grund der Erfahrung niemals zu erlangen sei, das hat Kant durchaus nicht behaupten wollen; er hat sich nur mit einer solchen nicht befasst, weil sie ausserhalb seines Begriffes von Philosophie fiel. Was uns heute allein interessiert, darüber ist bei Kant nichts zu finden; was Kant sich abmüht, zu beweisen, ist für uns selbstverständlich" (8 f.).

Man kann diese Worte Hartmanns, die den Schwerpunkt seiner Kritik der Kantischen Philosophie enthalten, einer Zeit gegenüber nicht stark genug unterstreichen, die mit ihrer Ansicht, als ob Kant ein für alle Mal die Unmöglichkeit der Metaphysik bewiesen habe, in einem der merkwürdigsten Missverständnisse über die Absicht des von ihr am meisten verehrten Philosophen befangen und dadurch zu einer bedauerlichen Vernachlässigung des spekulativen Sinnes gelangt ist. Alle Bemühungen, Kant zum eigentlichen Philosophen unserer Zeit zu machen, sind, wie Hartmann nachweist, in sich widerspruchsvoll und verkehrt, denn weder ist Kant ein philosophischer Empirist im modernen Sinne, noch ist seine phänomenalistische Theorie des Erkennens haltbar. Diese ganze Theorie beruht auf der Fiktion, als ob das Bewusstsein die apriorische Funktion trotz ihrer Unbewusstheit bei ihrer formierenden Arbeit beobachten und belauschen könne, und schränkt den Gebrauch derselben nur deshalb auf das Bewusstsein ein, um die widersinnige apodiktische Gewissheit der Erkenntnis zu retten. Überhaupt aber ist es eine total verkehrte Auffassung, in Kant nur den Erkenntnistheoretiker zu erblicken. Kommt es doch diesem vielmehr darauf an, eine theoretische Grundlage zu gewinnen, von der aus einerseits der praktische Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sicher gestellt wird und andererseits eine apriorische Naturphilosophie von apodiktischer Gewissheit möglich bleibt. Wie er in ersterer Hinsicht alles vermeintliche Wissen über metaphysisch transcen-

dente Gegenstände, wie die Wolffsche Schule sich dessen rühmte, zu zerstören bestrebt ist, aber nur, um dem praktischen Glauben auf Grund einer moralischen Gewissheit Platz zu machen, so sucht er in letzterer Hinsicht alle Elemente der Naturphilosophie, wie Bewegung, Kraft, Masse, Anziehung, Abstossung u. s. w. ganz in das subjektiv-ideale Gebiet hereinzuziehen, damit die reine Vernunft im stande sei, apodiktisch gewisse Urteile a priori über sie aufzustellen. „Das hat Kant sich auch nicht im Traume einfallen lassen, dass einmal eine Zeit kommen könnte, wo das Sittengesetz keine unbedingte Gewissheit mehr für die Menschen haben könnte, wo der Mensch sich nicht mehr dessen schämen würde, nicht tugendhaft, sondern dem Sittengesetz unterworfen zu sein, und wo man eine apodiktisch gewisse Naturphilosophie a priori aus reiner Vernunft als eine kindliche Verirrung des Menschengeistes belächeln würde. Hätte er dergleichen für möglich gehalten, so hätte er wohl jedes Bemühen um die Erkenntnistheorie unterlassen" (13).

Worin beruht denn nun aber der bleibende Wert von Kants theoretischer Philosophie? Derselbe liegt hauptsächlich in der erneuten und vertieften Durcharbeitung der Kategorien, durch die er die Kategorienlehre auf eine neue Stufe hob und seinen Nachfolgern die wichtigsten Anregungen zu ihrer Fortbildung gab. „Der grosse Schritt in der bisherigen Auffassung lag darin, dass er alle Kategorialfunktionen als vorbewusste synthetische Intellektualfunktionen erkannte und auf eine einzige vorbewusste synthetische Intellektualfunktion zurückführte, aus der sie sich als blosse Spezifikationen differenzieren" (13 f.). Es macht dabei keinen Unterschied, dass seine vermeintliche Begründung der Apriorität der Anschauungsformen auf lauter Verwechselungen beruht, dass seine Begründung der Apriorität der Denkformen keine ist und dass seine „Kategorientafel" höchst unzulänglich und fehlerhaft ist: „Sein kategorialer Apriorismus ist richtig, wenn auch seine Beweise falsch sind; sein transcendentaler Idealismus ist ebenso falsch, wie seine Beweise" (29).

Mit seiner Bearbeitung der Kategorie der Finalität, die in der Kategorientafel fehlt, erringt Kant einen höheren Standpunkt, als er bisher eingenommen hatte, und tritt damit in seine vierte Periode ein, die durch die „Kritik der Urteilskraft"

gekennzeichnet ist. Von diesem Werke an tritt das Ringen um die Kategorie der Substantialität und Kausalität, das bis dahin den Hauptinhalt der Geschichte der Philosophie ausgemacht hatte, zurück hinter dasjenige um die Kategorie der Finalität. Kant zuerst fasst den kühnen Gedanken, dass es nichts Anderes als die Kategorie der Finalität sei, durch welche in vorbewusster Weise die allgemeinen formallogischen Naturgesetze zu dem System der besonderen Naturgesetze spezifiziert werden, dass, mit anderen Worten, die Finalität das Prinzip der Spezifikation sei. Er zuerst begreift die Finalität als die höchste aller Kategorien des Weltprozesses, durch die allein die Einheit der natürlichen und sittlichen Weltordnung verständlich wird. Durch diese Erhebung der Kategorie der Finalität zur universellen und durch die Proklamierung ihrer Einheit mit der Kategorie der Kausalität im göttlichen Verstand und in der durch ihn produzierten Welt dem Begriffe der universellen Entwickelung die ihm bis dahin fehlende philosophische Grundlage gegeben zu haben, das ist Kants wesentliches Verdienst in seiner vierten Periode. „Gegen diese grossartige Leistung treten alle Mängel in den Hintergrund, die seiner eigentümlichen Fassung der Finalitätskategorie noch anhaften. Erst Hegel konnte das Werk vollenden, das Kants vierte Periode seinen Nachfolgern als wichtigste Aufgabe hinterlassen hatte. Dadurch aber, dass Kant an dem apriorischen Rationalismus festhielt, ihn bloss auf das subjektiv phänomenale Gebiet hinüberspielte und fortfuhr, alle Wahrscheinlichkeit von der Philosophie auszuschliessen, brachte er die philosophische Entwickelung in Deutschland für längere Zeit in eine schiefe Bahn, die schliesslich mit einem Zusammenbruch der ganzen so geführten Spekulation enden musste“ (45 f.).

2. Der naive Pantheismus und der Pseudotheismus.

Die Nachfolger Kants, ein Fichte, Schelling und Hegel, ziehen die systematischen Konsequenzen dieser Stellungnahme nach Seiten des Vorstellens und Denkens, Schopenhauer nach Seiten des Wollens. Sie alle verwechseln und vermengen das menschliche bewusste Denken und Wollen mit dem

unbewussten absoluten Denken und Wollen und erwecken damit von neuem den Schein einer konstruktiven Metaphysik a priori, die hinter das Bewusstsein bis zur absoluten Thätigkeit zurückgreift. Aber sie stellen auch zugleich die grossen neuen Prinzipien auf, deren sich die ganze nachfolgende Spekulation bedient hat, und arbeiten dieselben einzeln durch. Dabei sind sie sämmtlich Pantheisten, d. h. sie fassen Gott und Welt im Verhältnis des Wesens zur Erscheinung auf und betrachten Gott als ein unpersönliches Wesen. Und zwar sind sie naive Pantheisten, denen ihr Gegensatz gegen den Theismus noch gar nicht zum Bewusstsein gekommen ist, und die sich einbilden, den wahren Gehalt des Christentums auf seinen philosophischen Ausdruck gebracht zu haben. Ihnen nahe stehen diejenigen Denker, die, wie Wirth, Steudel, Biedermann und Fechner, jenen Gegensatz zwar erkannt haben, sich aber dadurch vom Pantheismus glauben scheiden und dem Theismus zugesellen zu können, dass sie dem unpersönlichen Absoluten ein eigenes absolutes Selbstbewusstsein zuschreiben, die Pseudotheisten oder „in ihrer theistischen Selbsttäuschung versteiften und verhärteten Pantheisten“. Fast alle diese Denker fassen das Absolute als Thätigkeit auf und betrachten die absolute Thätigkeit als ein auf sich selbst beruhendes Letztes, suchen das Subjekt nur in der als Thätiges vorgestellten Thätigkeit und behandeln die Substanz als ein von der Thätigkeit hervorgebrachtes Produkt, indem sie die Thätigkeit entweder als Denken oder als Wollen bestimmen. Fast alle bleiben sie auch in Folge ihres erkenntnistheoretischen Idealismus im abstrakten Monismus stecken, d. h. sie verlieren über ihrer Betrachtung des Absoluten das Individuum aus den Augen und vermögen demselben in seinem Verhältnis zur Welt nicht gerecht zu werden. Dadurch aber rufen sie eine doppelte Reaktion hervor, die einerseits darauf gerichtet ist, der mit Füssen getretenen Kategorie der Substanz wieder zu ihrem Rechte zu verhelfen, und andererseits bestrebt ist, dem Individuum die ihm zukommende Stellung im Weltganzen zu verschaffen. Stützt dieselbe sich auf ein selbstbewusstes absolutes Subjekt, so ergiebt das den Theismus; betrachtet sie die absolute Substanz als eine sinnlich-stoffliche, so entsteht der Materialismus. Leugnet sie die Erkennbar-

keit des Transcendenten überhaupt, so entsteht der Agnosticismus. Nimmt sie viele ungeschaffene Substanzen an, so ist damit der Standpunkt des Individualismus und der pluralistischen Willensmetaphysik gegeben. Alle diese letzteren Standpunkte fallen unter den Begriff des Atheismus und stellen sich damit ebensosehr zum Theismus, wie zum Pantheismus in Gegensatz.

Insofern es sich in allen diesen Fällen um eine blosse Reaktion ideell bereits überwundener Standpunkte handelt, hat ihre Betrachtung etwas Trübseliges. Dennoch war diese doppelte Reaktion eine historisch notwendige Zwischenstufe. „Die vom spekulativen Pantheismus ideell überwundenen Standpunkte mussten noch einmal ihre ganze Kraft zusammenraffen, um zu zeigen, wieviel sie im Kampfe mit dem neu erstandenen Gegner zu leisten vermöchten. Es musste der Beweis geliefert werden, dass sie bei allem Aufwand von Scharfsinn nicht im stande seien, die durch den spekulativen Pantheismus vollzogene Auflösung ihrer Prinzipien in phänomenale Produkte der Thätigkeit zu entkräften. Es musste aber andererseits auch durch den Theismus der Beweis erbracht werden, dass der spekulative Pantheismus sich mit Unrecht für christliche Philosophie ausgebe, von dem Materialismus der andere, dass die Methode des spekulativen Pantheismus unbrauchbar und sein Anspruch auf notwendige und gewisse Erkenntnis unhaltbar sei. Es musste ferner durch die gesammte Reaktion dargethan werden, dass es dem Menschengeist unerträglich ist, die Vergewaltigung geduldig hinzunehmen, die ihm vom spekulativen Pantheismus angethan worden war, und die Thätigkeit für ein Letztes zu halten“ (273).

3. Der Theismus.

Auch die Theisten halten prinzipiell an einer apodiktisch gewissen Metaphysik fest, suchen aber der Erfahrung und Induktion schon nebenbei eine gewisse Rechnung zu tragen. Ihr Hauptbestreben jedoch geht dahin, im Gegensatze zu der in der Luft schwebenden „absoluten Thätigkeit“ der vorhergehenden Pantheisten in dem „absoluten Subjekt“ den festen Halt für diese Thätigkeit zu suchen. Indem sie aber dieses geistige

absolute Subjekt nach Analogie des selbstbewussten Ich zu fassen suchen, geraten sie in unlösbare Schwierigkeiten. Die Unitarier, die Gott als ein einpersönliches Wesen auffassen, suchen entweder den Gegensatz zu Gott in der Welt, geraten aber damit in eine Entwickelung des persönlichen Gottes an der sich entwickelnden Welt; oder sie stellen Gottes vollendete Persönlichkeit der Weltschöpfung voran und müssen dann Denken und Wollen oder Wollen und Schaffen, Vorsatz und Ausführung in Gott auseinanderreissen. Die Trinitarier, welche an der christlichen Dreipersönlichkeit Gottes festhalten, halten auch jene Einheit insoweit fest, dass Gottes sich selbst Denken seine Selbstverdoppelung einschloss, zerstören sich aber einerseits die Einheit des persönlichen Gottes durch Spaltung in eine Mehrheit von Personen und können andererseits den Unterschied zwischen „Zeugung“ (des Sohnes) und „Schöpfung“ (der Welt) nicht mehr begrifflich deuten.

Das positive Ergebnis der theistischen Spekulation in ihren verschiedenen Schattierungen ist die Einsicht, dass die absolute Thätigkeit nicht in der Luft schweben kann, sondern als Thätigkeit eines absoluten Subjekts gedacht werden muss, von dem sie ausgeht und getragen wird, das sich also zu ihr als absolute Substanz verhält. Und zwar ist die Thätigkeit Wollen und intellektuelles Anschauen (Idee) in unlösbarer Einheit, wobei nach der Seite des Wollens Thätigkeit und Vermögen, nach der Seite des intellektuellen Anschauens konkrete aktuelle Idee und logisches Formalprinzip oder Aktualität und Möglichkeit unterschieden werden muss. Das logische Formalprinzip ist vernünftig bestimmend für den Inhalt der Idee. Dieser Inhalt selbst aber ist nicht abstraktes diskursives, sondern anschaulich phantasiemässiges Denken, nur mit Abzug des sinnlichen Empfindungsgehalts. Die Kategorien und Denkgesetze sind die implicierten Formen des Inhalts der Idee sowohl, wie des Bewusstseins, in welche das logische Formalprinzip sich auseinanderfaltet. Die gesammte Thätigkeit vollzieht sich in vorbewusster Weise, und der Inhalt wie die Form des Bewusstseins ist erst ihr letztes Resultat. Denn darin vor allem beruht das negative Ergebnis des Theismus, dass die absolute Thätigkeit als solche nie und nimmer eine bewusste sein kann und dass auch gar kein Grund

vorliegt, der vorbewussten Thätigkeit, aus der die Natur und das Bewusstsein entspringen, wieder eine bewusste Thätigkeit vorauszusetzen. Das absolute Subjekt kann kein selbstbewusstes Ich, keine Persönlichkeit sein; man muss es daher aufgeben, auf eine Metaphysik zu hoffen, die mit der christlichen Dogmatik übereinstimmt.

4. Der Atheismus.

a) Der sinnliche Materialismus.

Wie der Theismus sich gegen den Pantheismus richtet, so reagiert der Materialismus gegen den letzteren sowohl, wie gegen den Theismus. Mit dem Theismus darin einverstanden, dass die in der Luft schwebende Thätigkeit des Pantheismus als Weltgrund nicht genügen könne, dass vielmehr ein substantieller Träger dieser Thätigkeit unentbehrlich sei, setzt er an die Stelle der selbstbewussten Persönlichkeit des Theismus das sinnliche Trugbild des Stoffes; und zwar projiziert er, als naturwissenschaftlicher Materialismus (Büchner), entweder die der Sinnesqualitäten entkleidete stoffliche Masse oder aber, als materialistischer Sensualismus (Czolbe, v. Kirchmann), die sinnlichen Qualitäten als raumerfüllende Realitäten ins Jenseits des Bewusstseins hinaus und betrachtet sie als selbständige Wesenheiten. Der Materialismus setzt damit den Fehler fort, den der Pantheismus gleichsam zum Vorurteil gestempelt hatte, nämlich, dass es keine andere Substanz gebe, als die sinnlich-stoffliche. „Wenn der Pantheismus daraus gefolgert hatte, dass die Prinzipien substanzlose Thätigkeiten sein müssten, so folgerte der Materialismus vielmehr, dass die sinnlich-stoffliche Substanz, wie sie unserem Bewusstsein vorschwebt, selbst das Weltprinzip sein müsse, da dieses nicht anders als substanziell gedacht werden dürfe“ (470). Das Verdienst des Materialismus ist, die Abhängigkeit des bewussten Geistes von materiellen Vermittelungen so scharf betont zu haben, dass kein metaphysischer Standpunkt mehr in Zukunft sie ignorieren darf, wenn er auf zeitgemässer Höhe bleiben will. Aber der Materialismus vermag die Entstehung des Bewusstseins aus dem Stoff nicht zu erklären, und ist dadurch genötigt, in Hylozoismus

umzuschlagen, d. h. die Materie als eine von Anfang an belebte, beseelte und empfindende anzusehen (Haeckel). Der Grundfehler dieses Standpunktes ist die Ansicht, als ob ein blosser Sinnenschein im Bewusstsein, wie der Stoff, auch ausserhalb des Bewusstseins existieren könne, und als ob der scheinbar stetigen Erfüllung des Bewusstseinsraums auch eine wirklich stetige Erfüllung des bewusstseinstranscendenten Raums (sei es durch Stoff, sei es durch Sinnesqualitäten, sei es durch beides zugleich) entsprechen müsse. Der Materialismus steht und fällt deshalb mit dem erkenntnistheoretischen naiven Realismus.

b) Der Agnosticismus.

Den naiven Realismus unwiederbringlich zerstört zu haben, darin beruht die wesentliche Bedeutung des Agnosticismus, wie er in der Gestalt des subjektiven Phänomenalismus und transcendentalen Idealismus als notwendige Reaktion gegen den naiven Realismus der Materialisten hervorgerufen wurde. Aber wie jede neu auftauchende Richtung ihr Ziel irgendwie überfliegt, so auch die genannten Standpunkte. Wohl ziehen sie mit ihrer Widerlegung des naiven Realismus dem Materialismus den Boden unter den Füssen weg; allein statt nur dem transcendentalen Realismus auf erkenntnistheoretischem Gebiete den Weg zu bahnen, setzen diese Standpunkte die Grenzen der Erkennbarkeit mit den Grenzen der Bewusstseinsimmanenz gleich und gelangen dadurch zur bewussten und geflissentlichen Verneinung aller metaphysischen Erklärungsversuche. Im übrigen hat speziell das Auftauchen des Neukantianismus das Verdienst gehabt, eine so eingehende Erörterung der erkenntnistheoretischen Probleme herbeizuführen, wie sie noch in keiner früheren Periode stattgefunden hatte. „In geschichtlicher Hinsicht hat diese Erörterung klar gestellt, dass die theoretische Philosophie Kants aus verschiedenen disparaten Bestandteilen zusammengesetzt ist, dass es weder Kant noch irgend jemand anders gelungen hat, diese Bestandteile zu einer widerspruchslosen Einheit zu verschmelzen, und dass alle, die an Kant angeknüpft haben, nur einen oder den anderen dieser Bestandteile herausgegriffen und die ihm widersprechenden beiseite gelassen haben. In sachlicher Hinsicht hat sie für jeden Unbefangenen einleuchtend gemacht, dass der

sensualistische Phönomenalismus Humes und Mills und der rationalistische transcendentale Idealismus Kants und seiner Nachfolger in ganz gleicher Weise durch ihre Konsequenzen zum Solipsismus und (nach Beseitigung auch des realen Ich) zum absoluten Illusionismus führen und dass nur der transcendentale Realismus vor diesen Konsequenzen schützen kann, durch welchen nicht bloss die metaphysische, sondern überhaupt jede Erkenntnis aufgehoben wird" (503).

Auch die Materialisten hatten noch an die Möglichkeit einer apodiktisch gewissen Metaphysik geglaubt, wennschon sie den Inhalt derselben auf die blosse Behauptung der Ewigkeit des Stoffes und der Kraft eingeschränkt hatten, während für alles konkrete Wissen die induktiven Naturwissenschaften als einzige Quelle einer immerhin nur wahrscheinlichen Erkenntnis eintreten sollten. Der Agnosticismus schränkt das Gebiet apodiktisch gewisser Erkenntnis auf Null ein und erklärt damit die Metaphysik für unmöglich, weil er noch immer in dem falschen Glauben an die Richtigkeit des Satzes befangen ist, dass die Metaphysik mit der apodiktischen Gewissheit ihrer Resultate stehe oder falle. Mit dieser Einschränkung aller Erkenntnis auf den Umkreis möglicher Erfahrung hat jedoch der Agnosticismus das eingewurzelte Vorurteil von der Möglichkeit apodiktisch gewisser Erkenntnis thatsächlich mit Stumpf und Stiel ausgerottet und sich dadurch ein nicht geringeres Verdienst erworben, als durch seine erkenntnistheoretische Überwindung des Materialismus.

c) Die pluralistische Willensmetaphysik.

Wie die agnostische Erkenntnistheorie in den transcendentalen Realismus, so leitet die agnostische Naturphilosophie in den (atomistisch gegliederten) Dynamismus hinüber. In derselben Weise führt auch das Hauptproblem der agnostischen Psychologie, der psychophysische Parallelismus, unmittelbar zur pluralistischen Willensmetaphysik, als deren Begründer und bedeutendster Vertreter Bahnsen anzusehen ist. Sowohl dieser jedoch wie Hamerling, wie Mainländer scheitern gleichmässig an dem Versuch, die Substantialität der Individuen mit der Substantialität des Absoluten zu vereinigen, das sie für die Gleichartigkeit der vielen Individualsubstanzen ebensowenig ent-

behren können, wie für die einheitliche Gesetzmässigkeit, den dynamischen Zusammenhang und die teleologische Vereinheitlichungstendenz des ganzen Weltprozesses. Aber auch Wundts Versuch, unter Beseitigung des Substanzbegriffes den Willenspluralismus zu begründen, führt nicht zum Ziele. Es gelingt diesem Philosophen nicht, die Vielheit substanzloser Einzelthätigkeiten mit einer einheitlichen Allthätigkeit in eine verständliche Beziehung zu setzen. Es gelingt ihm noch weniger, aus der Wechselbeziehung vieler vorstellungsloser Einzelwillen die Entstehung der Vorstellung oder des Logischen zu erklären. Wundt erkennt zwar den Begriff des relativ Unlogischen an; aber den der absolut unbewussten Geistesthätigkeit bekämpft er mit Argumenten, „aus denen bloss das eine hervorgeht, dass er gar nicht weiss, was dieser Begriff bedeutet“ (545), worin er übrigens, wie wir früher bereits gesehen haben, von fast der gesammten modernen Psychologie unterstützt wird.

d) Der übersinnliche Materialismus (transcendentale Individualismus) und der Egoismus.

Der übersinnliche Materialismus oder transcendentale Individualismus Hellenbachs und du Prels, eine Erneuerung der indischen Sankhyalehre des Kapila, hat das Verdienst, den unsterblichen Metaorganismus oder Astralleib als die Bedingung aufgezeigt zu haben, unter welcher allein an eine Unsterblichkeit der bewussten Individualseele gedacht werden kann. Aber weder hat die Hypothese eines solchen Metaorganismus irgendwelche wissenschaftliche Haltbarkeit, noch deckt sich das Individualbewusstsein, dem er die Fortdauer vermitteln soll, mit dem persönlichen Bewusstsein des Menschen oder seinem Ich. „Der ganze übersinnliche Materialismus entspringt aus dem egoistischen Verlangen, das Leben des eigenen Ich auch über den Tod hinaus gesichert zu wissen, und sei es auch nur um eine Galgenfrist. Die Durchführung des übersinnlichen Materialismus zeigt aber, dass der Egoismus dabei doch um das Ziel seiner Sehnsucht geprellt wird; denn statt seines Ich ist es ein anderes Ich, das fortlebt“ (vgl. oben S. 302f.). Du Prel steht als Philosoph tief unter Hellenbach, indem er vom rein dynamischen Materialismus des letzteren auf den Standpunkt von

Büchners „Kraft und Stoff" hinabsinkt und den sinnlichen Stoff nur einfach ins Übersinnliche hinausprojiziert. Seine Bekämpfung des Materialismus ist nichts weiter als eine Bekämpfung des sinnlichen Materialismus durch einen ganz ebenso naiven, aber desto phantastischeren übersinnlichen Materialismus. Man muss es deshalb auch von dieser Seite her aufgeben, auf eine „christliche" Metaphysik zu hoffen. Was endlich den selbstherrlichen Individualismus oder Egoismus Stirners und Nietzsches anbetrifft, der an dem transcendentalen Idealismus Fichtes und Schopenhauers und an dessen agnostischen Konsequenzen festhält, so beraubt er sich damit der Möglichkeit, für den Fortschritt der Metaphysik irgend etwas Positives zu leisten.

5. Der konkrete Monismus der Philosophie des Unbewussten als Ziel der bisherigen Gedankenentwickelung.

Der Individualismus kämpft mit Recht gegen die Auffassung des abstrakten Monismus, wonach das Individuum ein blosser Schein am allein realen Absoluten sein soll. Das Gefühl für die Würde der eigenen Individualität lehnt sich auch mit Recht dagegen auf, das Individuum für ein blosses mechanisches Assoziationsprodukt von niederen Substanzen ohne innere vorhergehende Einheit anzusehen, wie dies der Materialismus, Agnosticismus und Wundtsche Willenspluralismus thun. Aber er hat Unrecht, die „Eigenheit" als Substanzialität zu fassen, das Individuum damit für nämliche zu erklären, was das Absolute ist, und das letztere entweder zu leugnen oder in den nebligen Hintergrund des Agnosticismus zu entrücken. Alle Schwierigkeiten dieser Auffassung fallen fort, ohne dass irgendwelche berechtigten und wohlbegründeten Ansprüche des Individuums unerfüllt blieben, wenn das Absolute als unpersönliche Substanz, das persönliche Individuum aber als eine blosse Funktion des Absoluten aufgefasst wird, die das ideelle Prius der von ihr herangezogenen und beherrschten niederen Funktionen bildet. Das ist der Standpunkt des konkreten Monismus, den die gesammte pantheistische Spekulation bisher angestrebt hat, den sie aber nicht erreichen konnte, solange ihr das Prinzip des Unbewussten fehlte,

das Eine Ziel, auf das auch der Theismus und Individualismus gleichmässig hindrängen und in dem sie sämmtlich zusammentreffen.

„Der konkrete Monismus ist der Standpunkt, in welchem alle Wahrheitselemente jener anderen Standpunkte zu aufgehobenen Momenten werden, alles Unwahre von ihnen abgestreift wird und damit zugleich alle Widersprüche entschwinden, die nur an den unwahren Bestandteilen jener anderen Standpunkte haften. Der konkrete Monismus giebt Gott, was Gottes ist: die Absolutheit, Substantialität, Geistigkeit u. s. w., und dem Individuum, was ihm gebührt: die Wirklichkeit und Wirkungsfähigkeit, teleologische und thelische Einheit der Funktion, relative Konstanz der Persönlichkeit ohne absolute Konstanz derselben, Anlehnung an die absolute Einheit des substanziellen absoluten Subjekts und relative Selbständigkeit allen anderen Individuen gegenüber“ (591 f.). Der konkrete Monismus ist diejenige Form des Pantheismus, an welcher alle Einwürfe, die zumal von theologischer Seite gegen den letzteren erhoben zu werden pflegen, machtlos abprallen, der einzige philosophische Standpunkt, der auch zugleich im Stande ist, das religiöse Bedürfnis nicht nur überhaupt, sondern besser selbst als der Theismus zu befriedigen. In den religiösen Gährungen der Gegenwart und Zukunft ist der konkrete Monismus dazu berufen, einen Sammelpunkt und ein Bollwerk für alle diejenigen zu bilden, die mit den positiven theistischen Religionen und ihren Konsequenzen gebrochen haben, ohne darum die Religion selbst aufzugeben. Den neuen ethischen und ästhetischen Aufgaben der Gegenwart liefert dieser Standpunkt den sicheren Boden, den die Vertreter der ersteren vergebens in abgestorbenen Anschauungen der Vergangenheit suchen, und weist ihnen neue Ziele, aber freilich nur unter der Voraussetzung, dass die von Descartes aufgerichtete Herrschaft des Bewusstseins gebrochen und das Unbewusste als das Wesen und der Grund des Daseins anerkannt wird.

Es gehört mit zu den Verdiensten des Atheismus, dass er dem Begriffe des Unbewussten die Bahn geebnet hat. „Alle Richtungen des Atheismus nämlich haben gemeinsam dahin gewirkt, mit dem Gedanken an die Möglichkeit eines Lebens ohne persönlichen Gott vertraut zu machen, ohne darum doch die Sehn-

sucht nach Gott aus dem menschlichen Herzen austilgen zu können. Sie haben dadurch darauf vorbereitet, die bisher alleingültige, d. h. die theistische, Auffassung Gottes zu entbehren, ohne darum Gott als Objekt eines religiösen Verhältnisses entbehren zu müssen. Unwillkürlich haben sie damit einer weiteren Läuterung und Vergeistigung des Gottesbegriffs vorgearbeitet, die in der Abstreifung der anthropopathischen Bestimmungen des Bewusstseins und der Persönlichkeit vom Absoluten bestehen muss“ (599).

Schon der Agnosticismus hat, wie gesagt, die Unmöglichkeit einer apodiktisch gewissen Metaphysik erkannt, aber daraus in übereilter Weise die Unmöglichkeit der Metaphysik überhaupt gefolgert. Seine Übertreibung auf das rechte Mass zurückzuführen, daran arbeiten nicht bloss die letzten heutigen Theisten, sondern auch die Individualisten. Ist doch gar nicht einzusehen, warum nicht aus der abgethanen deduktiven Metaphysik a priori eine induktive Metaphysik a posteriori sich sollte entpuppen können, da doch aus der Alchemie eine Chemie, aus der Astrologie eine Astronomie hervorgegangen ist. Hartmann selbst hat bereits in seiner Erstlingsschrift „Über die dialektische Methode“, sowie in der ersten Auflage der „Philosophie des Unbewussten“ die induktive Behandlung der Metaphysik als leitenden methodologischen Grundsatz aller künftigen Philosophie überhaupt und der seinigen insbesondere proklamiert, und wenn man auch diesen Grundsatz aufs Eifrigste bekämpft hat, und noch heute fern davon ist, ihn offen anzuerkennen, so hat man doch thatsächlich in wachsendem Masse nach ihm gehandelt, und das genügt vorläufig. „Die nächsten Jahrhunderte werden sich seiner als des wichtigsten Fortschritts in der Metaphysik des 19. Jahrhunderts auch bewusst werden“ (594).

Nachdem nun die theistischen und atheistischen Richtungen der Metaphysik sowohl den negativen als auch den positiven Teil ihrer Aufgabe erfüllt haben, ist die Zeit gekommen, um den Faden der pantheistischen Entwickelung da wieder aufzunehmen, wo Hegel und Schopenhauer ihn haben liegen lassen. Denn die Systeme dieser beiden sind die Gipfel, zu denen die produktiv-metaphysische Spekulation im 19. Jahrhundert sich erhoben hat. Sie ergänzen einander

wie Gegenstücke in allen Punkten, in denen sie nicht auf gleichem Boden stehen. Und zwar muss eine solche Anknüpfung allen Berichtigungen, Ergänzungen und Fortführungen Rechnung tragen, welche seitdem im Theismus und Atheismus zu Tage getreten sind. Sind wir doch in allen Punkten inzwischen viel weiter gekommen, als die grossen Denker im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts es waren und sein konnten. Aber alle diese Fortschritte liegen zerstreut umher und machen kein systematisches Ganze aus, weil die Gegenwart entweder überhaupt nichts mehr und noch nichts wieder von Metaphysik wissen will, oder aber die heutigen Metaphysiker nicht auf dem Boden des konkretmonistischen Pantheismus stehen.

So lässt es denn in der That die Geschichte der Metaphysik als die nächste Aufgabe erkennen, den konkret-monistischen Pantheismus auf Grund der induktiven Methode und der transcendental-realistischen Erkenntnistheorie durchzubilden, das absolute substantielle Subjekt des Theismus ohne dessen Bewusstsein, Selbsbewusstsein und Persönlichkeit in den Pantheismus hereinzunehmen, den einseitigen Pantheismus und Panlogismus vermittelst zweier koordinierter Attribute der Substanz zu überwinden, der materialistischen Abhängigkeit des bewussten Geisteslebens von organischen Funktionen uneingeschränkt Rechnung zu tragen und dem Individuum eine würdigere und relativ selbständigere Stellung als im abstrakt-monistischen und naturalistischen Pantheismus anzuweisen, ohne es darum zu hypostasieren.

Inwieweit die Lösung dieser Aufgabe Hartmann selbst gelungen ist, wie weit die Erklärungsfähigkeit seiner Prinzipien reicht, und wie sich das innerste Gerüst des Daseins unter dem von ihm gewählten Gesichtspunkte darstellt, das zeigt am deutlichsten die Kategorienlehre, die den Höhepunkt seines gesammten Schaffens bildet.

J. Kategorienlehre.

I. Das Wesen der Kategorien und die Aufgabe der Kategorienlehre.

Alle inhaltliche Beschaffenheit der Welt ist durch die logische Idee bedingt, während der Wille zu diesem Was nur das Dass hinzubringt. Aber das Logische, das sich zur Idee konkresziert, um das zum Antilogischen gewordene Alogische in seine ursprüngliche zuständliche Identität mit sich zurückzuführen, lässt die Vielheit seiner inneren Momente nicht auseinanderfallen, sondern erweist seine logische Natur gerade darin, dass es dieselben in bestimmter Weise unter einander verknüpft oder auf einander bezieht und sich darin als das über die Vielheit übergreifende und sie beherrschende Prinzip bethätigt. Diese Verknüpfungsformen nun, diese formalen Beziehungen der inhaltlichen Momente, die, wie die Nerven den Körper, die gesammte Wirklichkeit durchziehen und sie erst zur logischen machen, diese Bestandteile des logischen Gerüstes der Welt, die gleichsam das Schema bilden, in welches der ganze Inhalt der Wirklichkeit hineingebaut ist, sie pflegt man seit Aristoteles als „Kategorien“ zu bezeichnen.

Wenn es überhaupt die Aufgabe der Philosophie ist, die letzten Fragen zu beantworten, die uns bei der Betrachtung der Erscheinungen aufstossen, so ist klar, dass die Untersuchung jener allgemeinsten Beziehungen, unter denen sich alle Gegenstände betrachten lassen, d. h. die Kategorienlehre, einen der wichtigsten Teile im System der philosophischen Erkenntnis

bildet. Die realen Wissenschaften handeln bloss von den Erscheinungen als solchen und ihren gesetzmässigen Beziehungen und Zusammenhängen im besonderen; inwiefern es aber berechtigt ist, solche Beziehungen vorauszusetzen, und was dieselben ihrer Natur nach sind, das fällt ausserhalb der gewöhnlichen wissenschaftlichen Untersuchung. Die Logik betrachtet die formale Gesetzmässigkeit des subjektiven Denkens, die Erkenntnistheorie die Bedeutung derselben für das Zustandekommen unserer Erkenntnis und die Frage ihrer Existenz in einer Sphäre jenseits des Bewusstseins. Was aber die Kategorien an sich sind und wie sich dieselben zu einander verhalten, das bildet den Gegenstand der metaphysischen Untersuchung. So ist denn auch bei Hartmann die Kategorienlehre ein Teil der Metaphysik, und hätte demnach ihre eigentliche Stelle innerhalb der letzteren erhalten müssen. Wenn dieselbe erst hier zur Behandlung kommt, so geschieht das nur im Interesse der leichteren Verständlichkeit der Darstellung. Denn die „Kategorienlehre“ ist bei der Abstraktheit ihres Inhalts und der Neuheit und Tiefe ihrer Gesichtspunkte nicht bloss das schwierigste der Werke Hartmanns, sondern sie fasst auch gleichsam das ganze übrige System noch einmal im Spiegel der logischen Idee zusammen, sie giebt den vorangegangenen Auseinandersetzungen erst ihre letzte und tiefste Begründung und kann daher erst recht begriffen werden, wenn die übrigen Teile des Systems bereits zur Kenntnis gebracht sind. Zur Prinzipienlehre aber verhält sich die Kategorienlehre in der Weise, dass jene die Realprinzipien der Wirklichkeit, d. h. diejenigen Prinzipien untersucht, die jedem Momente des realen Seins zu Grunde liegen, während diese die Formalprinzipien der Wirklichkeit zum Gegenstande hat, d. h. diejenigen formalen Beziehungen, welche die verschiedenen Momente des Realen unter einander verknüpfen.

Die Kategorien sind blosse Beziehungen und Verhältnisse von realen Dingen, nicht aber selbst reale Dinge. Sie sind mithin von Natur bloss ideal und logisch, nicht aber reale Wesenheiten. Folglich können sie auch nur unter der Bedingung eine metaphysische und objektive und nicht bloss subjektive und erkenntnistheoretische Bedeutung haben, wenn das Reale so beschaffen ist, dass es sich logischen Bestimmungen unterordnet.

Das kann es aber nur, wenn es selbst logisch ist, wenn mit anderen Worten die logische oder ideale Bestimmtheit ein konstitutives Moment der realen Existenzen bildet. Eine Weltanschauung, wie der Materialismus, für welche die stofflichen Atome das allein Reale und Wesenhafte, die logischen Bestimmungen dagegen bloss zufällige Produkte ihrer Äusserungen sind, eine solche Weltanschauung kann gar nicht auf den Gedanken verfallen, eine metaphysische Bedeutung der Kategorien anzunehmen. Die formalen Beziehungen, in welchen die Dinge unter einander stehen, und ohne welche die Welt ein Chaos, aber kein Kosmos wäre, sind daher für den Materialismus schlechthin unbegreiflich, eine nackte Fakticität, an die er auch nicht einmal denken darf, ohne in sich selbst zusammenzufallen. Ganz ebenso müssen aber auch solche Philosophen, die, wie Schopenhauer und Bahnsen, ein unlogisches Weltprinzip annehmen, auf die Ausführung einer Kategorienlehre im metaphysischen Sinne verzichten, weil das Logische für sie nur ein blosser Schein innerhalb der Sphäre des Unlogischen ist, dessen Zustandekommen sie auf keine Weise erklären können. Wohl aber muss naturgemäss die metaphysische Kategorienlehre die grösste Bedeutung haben innerhalb einer Weltanschauung, die das Logische selbst mit dem Realen gleichsetzt, d. h. in einem System des Panlogismus, wie Hegel ein solches ausgeführt hat. Hier ist das subjektive Denken, richtig verstanden, als solches zugleich das objektive Sein; es besteht also gar kein Unterschied zwischen dem Realen der Metaphysik und den Vorstellungen in unserem Bewusstsein. Hegels sogenannte „Logik“ ist daher sowohl Logik im gewöhnlichen Sinne und Erkenntnistheorie, wie Metaphysik, und daher fällt hier die erkenntnistheoretische Bedeutung der Kategorienlehre mit der metaphysischen Bedeutung derselben unmittelbar in Eins zusammen.

Wenn das Reale als ein bloss Logisches begriffen werden soll, so müssen die Dinge aus den Kategorien, die Kategorien aber selbst aus dem Logischen entwickelt werden. Eine solche Ableitung und Bewegung innerhalb des Logischen ist aber nicht möglich, solange dasselbe in seiner reinen Identität verharrt, d. h. solange kein Gegensatz da ist, der das Logische veranlasst, sich in seine Momente zu zerlegen, seinen Inhalt aus sich heraus

zu setzen. Dieser Gegensatz zum Logischen kann nur ein Unlogisches sein, worauf das Logische sich anwendet, und ohne dessen Vorhandensein es leer bleiben müsste und zu keinen Bestimmungen gelangen könnte. Nun kann aber dies Unlogische im panlogistischen System, wo es eben bloss ein Logisches geben soll, nicht ausserhalb des Logischen, sondern nur in diesem enthalten sein: das Logische muss selbst das Unlogische in sich hervorbringen, und dieses kann nur der Widerspruch sein, den das Logische setzt, um ihn beständig selbst zu überwinden; die Selbstbewegung des Logischen muss folglich dialektisch sein. Wir haben aber bereits früher gesehen, dass die Widerspruchsdialektik Hegels an ihren eigenen Widersprüchen zu Grunde geht und dass sie auch nicht im stande ist, die gegebene Mannigfaltigkeit des Seins aus dem reinen Begriffe des Logischen abzuleiten. (Vgl. oben S. 91 f.) Hegel hat deshalb neben dem Widerspruch auch dem Zufälligen, als einem relativ Unlogischen, einen Platz in seinem System einräumen müssen, obwohl nicht einzusehen ist, wie das Logische dazu kommen sollte, ein solches Zufälliges zu produzieren. Er hat endlich die logische Idee nach Entfaltung ihrer kategorialen Bestimmungen „ausser sich“ gehen, sie in die Räumlichkeit und Zeitlichkeit eingehen lassen müssen, die logisch ebensowenig zu begreifen sind, wie die Intensität der Kraft im realen Weltprozesse.

Es ergiebt sich hieraus, dass das relativ Unlogische, d. h. das Unlogische, wie es vom Logischen als Moment seiner selbst gesetzt wird, als solches nicht im stande ist, die erfahrungsmässig gegebene Wirklichkeit zu erklären. Die Wirklichkeit in Raum und Zeit, diese Mannigfaltigkeit sich auf einander beziehender und auf einander wirkender realer Existenzen, die als solche erst den Inhalt der Kategorien bilden, bleibt für das rein Logische unerreichbar und ist nicht, wie Hegel will, aus einer bloss relativ unlogischen, sondern nur aus einer absolut unlogischen Antithese zu verstehen. Es ist der fundamentale Irrtum Hegels, der aus seiner Vermengung und Verwechselung des absoluten objektiven und des endlichen subjektiven Denkens entspringt, als ob das absolute Denken vor seiner Entäusserung zur Weltwirklichkeit sich bloss in den kahlen Abstraktionen seiner Logik bewegte. Denn die Kategorien, die den Gegen-

stand dieser Logik bilden, sind doch wirklich erst im Hinblick auf ihren konkreten Inhalt. Wenn aber die konkrete „verwirklichte Idee“, die Idee, wie sie sich in die Natur entäussert hat, um im bewussten Geiste wieder zu sich zu kommen, nur erklärlich ist aus jener absolut unlogischen Antithese, dann können auch die Kategorien nur als rein logische Beziehungen zwischen dem Logischen und seinem absoluten Gegenteil verstanden werden.

Das ist nun also die Aufgabe der Kategorienlehre, wie sie von Hartmann gemäss seiner eigenen Prinzipienlehre gefasst wird: „die Kategorialfunktionen zwar als logische Determinationen des Logischen und im Logischen, aber zugleich als Beziehungen des Logischen zum Unlogischen zu begreifen, und zwar nicht zu einem vom Logischen in irgend welcher Weise gesetzten (bloss relativ) Unlogischen, sondern zu einem ihm koordinierten und mit ihm gleich ursprünglichen (absolut unlogischen) Prinzip“. Unter einer Kategorie überhaupt aber ist zu verstehen „eine unbewusste Intellektualfunktion von bestimmter Art und Weise oder eine unbewusste logische Determination, die eine bestimmte Beziehung setzt“.

Die Kategorien gehören demnach der Sphäre des Unbewussten, und zwar der logischen Seite in der letzteren an. Daraus ergiebt sich die Unmöglichkeit, die Kategorien, wie Kant und seine Nachfolger meinen, unmittelbar oder a priori erkennen zu wollen. Auch nach Kant sind die Kategorien Intellektualfunktionen, die vor aller Erfahrung, a priori in unserem Geiste bereit liegen und durch Ordnen und Zusammensetzen des Empfindungsstoffes die Erfahrung, d. h. den Inhalt des Bewusstseins, bestimmen. Trotzdem also alle Erkenntnis erst durch die Kategorien zu stande kommt, glaubt Kant nichtsdestoweniger an die Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnis derselben, eine Ansicht, die sich bei Hegel dann näher dahin zugespitzt hat, dass unser subjektives Denken die Gedanken des absoluten Denkens unmittelbar nachdenken und dem Weltschöpfer gleichsam über die Schulter hinüber in seinen Schöpfungsplan blicken könnte. Diese Behauptung, die sich auch nur als eine Konsequenz des Cogito ergo sum mit seiner falschen Identität des Seins und Bewusstseins darstellt, kann auf dem Standpunkte

der Philosophie des Unbewussten nicht aufrecht erhalten werden. Nur mit ihren Resultaten, nämlich durch gewisse formale Bestandteile des Bewusstseinsinhalts, können die Kategorien in die subjektiv ideale Sphäre eintreten, ohne dass sie aber darum aufhören, selbst unbewusst zu bleiben. Die bewusste Reflexion kann aus dem ihr fertig gegebenen Bewusstseinsinhalt die Beziehungsformen, die bei seiner Formierung mitgewirkt haben, durch Abstraktion wieder herausschälen und damit Kategorialbegriffe gewinnen. Allein diese Operation ist als solche a posteriori, und es ist widersinnig, mit dem Bewusstsein unmittelbar die vorbewusste Entstehung des Bewusstseinsinhalts belauschen, d. h. die apriorischen Funktionen unseres Geistes auch a priori erkennen zu wollen.

Die Kategorialbegriffe, wie Kant sie in seiner Vernunftkritik und Hegel in seiner Logik aufzählt, sind demnach die Bewusstseinsrepräsentanten der induktiv (a posteriori) erschlossenen unbewussten Kategorialfunktionen; sie sind Ergebnisse der Abstraktion und also keinenfalls angeboren. Die unbewussten Kategorialfunktionen sind das Prius alles Bewusstseinsinhalts und insofern a priori, allein auch sie sind dem Individuum nicht angeboren. „Sie sind die Bethätigungsweisen der unpersönlichen Vernunft in den Individuen, also ihrem Ursprunge nach supraindividuell, wenn auch als konkrete Funktionen zu dieser individuierten Funktionengruppe gehörig; angeboren kann nur eine grössere oder geringere Empfänglichkeit der Centralorgane für die Aufnahme dieser die Empfindung formierenden Funktionen sein." Aber auch nicht so darf die Sache aufgefasst werden, als ob die Kategorien explicierte Formen wären, die im absoluten Geiste ein für alle Mal bereit lägen, sondern sie sind logische Determinationen für jeden bestimmten Fall, die nur darum gleichmässig ausfallen, weil das Logische seine Identität mit sich selber wahrt und bei gleichen Gelegenheiten auch zu gleichen logischen Determinationen gelangen muss. „Die Kategorien," sagt Hartmann, „sind nicht metaphysische Schubfächer der absoluten Vernunft, sondern logische Selbstdifferenzierungen der logischen Determination; die logische Determination ist aber selbst die Funktion des Logischen oder der absoluten Vernunft.

sodass die Kategorien erst an und mit der unbewussten Funktion gesetzt werden und nicht etwa ihr Prius sind" (Kateg. Vorwort.).

Da nun das Logische in allen drei Sphären des Seins eine entscheidende Rolle spielt, so haben die Kategorien auch in allen dreien Geltung. Da sich jedoch herausstellt, dass sie nicht überall im gleichem Sinne gelten, so müssen die Kategorien in jeder der drei Sphären gesondert untersucht werden. Die Hartmannsche Kategorienlehre behandelt somit die Kategorien erstens in der subjektiv idealen (als der uns am nächsten liegenden), zweitens in der objektiv realen und drittens in der metaphysischen Sphäre. Sie bildet demnach nicht bloss eine Erweiterung und Vertiefung der Erkenntnistheorie, die von dem Verhältnis der subjektiv idealen zur objektiv realen Sphäre handelt, indem sie diejenigen formalen Bestandteile untersucht, worauf die Übereinstimmung zwischen beiden beruht, sondern sie giebt auch der Metaphysik dadurch eine neue Unterlage, dass sie das Wesen aus dem Gesichtspunkte der formalen Bethätigungsweisen des Logischen beleuchtet. Und da nun ferner die objektiv reale Sphäre, wie wir wissen, den Gegenstand der Naturphilosophie bildet, so liefert sie, indem sie die formalen Elemente der letzteren behandelt, nachträglich zugleich die kategoriale Grundlegung der naturphilosophischen Untersuchung.

II. Die Kategorien der Sinnlichkeit.

1. Die Kategorien des Empfindens.

a) Die Qualität.

Auch die Kategorienlehre muss, wie die gesammte Philosophie, vom Bekannten zum Unbekannten, vom Einfachsten und Nächstliegenden zum Verwickelten und Entfernten aufsteigen. Das Nächstliegende aber, was uns bei der Betrachtung unseres Bewusstseinsinhalts aufstösst, ist dessen sinnliche Beschaffenheit, dasjenige Gebiet in unserer Bewusstseinswelt, was Kant die Sinnlichkeit genannt hat, und dessen Unterarten die Empfindungen und Anschauungen, d. h. die verräumlichten Empfindungen, bilden. Hiernach haben wir zu-

nächst die Kategorien der Sinnlichkeit, und zwar an erster Stelle die Kategorien des Empfindens zu betrachten.

Die allgemeinste Aussage, die wir von allen unseren Empfindungen machen können, ist, dass sie qualitativ bestimmt sind. Rot, hart, bitter, warm, die verschiedenen Töne u. s. w. sind ebensoviele Unterschiede in der Qualität unserer Empfindungen; was aber ist die Qualität selbst, worauf beruht sie?

α) Die Qualität in der subjektiv idealen Sphäre.

Die gewöhnliche Psychologie betrachtet, wie wir früher gesehen haben, die Qualitäten der Empfindung als letzte, nicht weiter auflösbare Elemente des Bewusstseinsinhalts und begnügt sich damit, ihr Dasein nur einfach zu konstatieren. Aber die Metaphysik, deren Aufgabe es ist, den gesammten Inhalt des Bewusstseins aus seinen vorbewussten, realen Prinzipien abzuleiten, kann bei diesem Faktum nicht stehen bleiben. Sie würde sich selbst aufgeben, wenn sie zugeben wollte, dass die Qualitäten der Empfindung thatsächlich ursprüngliche Seinsfaktoren wären; denn dieses Eingeständnis würde bedeuten, dass es dem menschlichen Denken in der That unmöglich ist, über die Grenzen des Bewusstseins hinauszukommen. Wie aber wollen sie die Qualität erklären? Eine Weltanschauung, die den gegebenen Inhalt der Wirklichkeit entweder, wie Schopenhauer, aus dem blossen Willen oder, wie Hegel aus der blossen logischen Idee glaubt ableiten zu können, findet an der Qualität der Empfindung eine unüberschreitbare Grenze. Denn die einfachste psychologische Besinnung lehrt, dass der Wille sowohl als reine Thätigkeit, wie in seinen passiven Modifikationen, der Lust und Unlust, wohl Unterschiede der Intensität, aber niemals solche der Qualität zeigen kann. Die sinnlichen Qualitäten blau oder rot, süss oder bitter, warm oder kalt, u. s. w. mögen noch soviel Beimischungen von Lust und Unlust in sich enthalten: sie sind doch ihrem Wesen nach etwas ganz Anderes als diese rein subjektiven Schwankungen des Gefühls und sind in ihrer objektiven Beschaffenheit aus noch so viel Häufungen und Mischungen von blossen Gefühlsunterschieden nicht abzuleiten. Allein ebensowenig sind sie aus der blossen Funktion des Logischen zu er-

klären; denn diese ist rein formaler Art; die sinnlichen Qualitäten dagegen sind inhaltliche Beschaffenheiten und niemals in blosse logische Elemente aufzulösen. So begreift man, dass in der historischen Entwickelung der Philosophie der Panlogismus immer den Sensualismus, der die qualitative Empfindung für ein Letztes und Ursprüngliches ansieht, als natürliche Reaktion gegen seine abstrakt formale Prinzipienlehre hervorgerufen und dadurch seinem geraden Widerspiele, dem Materialismus, Vorschub geleistet hat.

Wir haben nun bereits in der Psychologie gesehen, wie die Hartmannsche Philosophie das Problem der Empfindung löst. (Vgl. oben S. 269 ff.) Die Qualität ist das Produkt einer Synthesis der Intensitätsunterschiede niederer Individualitätsstufen, an deren Entstehung Idee und Wille, der letztere in Gestalt von Lust und Unlust, gleichmässig beteiligt sind. Die Synthese ist etwas Anderes als die durch sie verknüpften Glieder, eine aktive, zu diesen hinzukommende Einheits- oder Kategorialfunktion. Die Qualität ist sonach eine echte Kategorie, in welcher sich das unbewusste Logische innerhalb der Sphäre der subjektiven Idealität bethätigt.

β) Die Qualität in der objektiv realen und metaphysischen Sphäre.

Die Qualität ist auf subjektivem Gebiete ausschliesslich eine Kategorie des Empfindens, denn alle übrigen Geistesthätigkeiten, wie das Denken und Wollen, sind nur insofern qualitativ bestimmt, als sie die Empfindung einschliessen. In der Sphäre des Objektivrealen aber, im Gebiete der transsubjektiven Realität oder des erkenntnistheoretisch-Transcendenten giebt es überhaupt keine Qualität. Denn diejenigen Wissenschaften, die sich mit diesem Gebiete beschäftigen, die Naturwissenschaften, lösen die sinnlichen Qualitäten in Schwingungszustände von bestimmten Formen und Geschwindigkeiten, also in Bewegungen mit rein quantitativer Bestimmtheit auf, und erst, wenn ihnen dies vollständig gelungen ist, können die Naturwissenschaften behaupten, das Reich der Dinge an sich oder die Welt der Individuation erkannt zu haben. In der letzteren giebt es demnach nur Quantitätsverhältnisse ohne jede Qualität.

So bleibt uns inbetreff der Qualität nur noch die Frage

übrig, ob in der metaphysischen Sphäre, die hinter der Welt der Individuation liegt, irgendetwas von Qualität anzutreffen ist. Auch diese Frage muss verneint werden. Wenn schon der Naturwissenschaft die Quantitätsunterschiede genügen, um die Mannigfaltigkeit der Welt aus ihnen zu erklären, so werden sie der Metaphysik erst recht genügen. Denn diese betrachtet ja nur dasjenige als vieleinige Thätigkeit des absoluten Thätigkeitssubjektes, was die Naturwissenschaft als objektiv reale Welt behandelt. Diejenige unbewusste absolute Thätigkeit, welche in centrifugaler Weise die objektiv reale Erscheinungswelt setzt, hat mit Qualität nichts zu schaffen. Aber auch in den unbewussten Funktionen, aus denen die Qualität in der subjektiv-ideale Sphäre entspringt, sind keine qualitativen Unterschiede zu finden. Soweit die Qualität auf den Intensitätsunterschieden niederer Bewusstseinsindividuen beruht, weist sie auf das Wollen als ihre Ursache zurück: dies aber ist an sich bloss intensiver Unterschiede fähig und also nur quantitativ bestimmt. Die synthetische Funktion jedoch, welche die Intensitätsunterschiede der niederen Bewusstseinsindividuen zu Qualitäten der höheren verknüpft, ist eine rein formal logische; sie bringt zu der Entstehung der Qualität nicht das geringste Material hinzu, sondern bewirkt nur, dass das in successiver Ordnung schon gegebene Material simultan erfasst wird. Endlich aber sind auch im Wesen, das vor und jenseits der absoluten Funktion liegt, keine qualitativen Unterschiede anzunehmen. Von der Substanz ist dies selbstverständlich. Von den Attributen leuchtet es ein, wenn man dieselben nur nicht als Eigenschaften der Substanz im gewöhnlichen Sinne des Wortes auffasst, was schon deshalb nicht angeht, weil alle qualitativen Eigenschaften eines Dinges wandelungsfähige Accidenzen sind, wogegen die Attribute ewig und unwandelbar gedacht werden müssen. Der unlogische Wille ist die reine qualitätsfreie Intensität. Das logische Formalprinzip kann in seiner abstrakten Inhaltsleere gar nicht in Gefahr kommen, für etwas Qualitatives gehalten zu werden. Aber auch die inhaltsvolle Idee ist selbst noch ganz qualitätslos; denn formell ist sie ein Akt des logischen Formalprinzips, inhaltlich aber bietet sie nichts Anderes dar als die quantitative Mannigfaltigkeit, die durch das Wollen als objektiv reale Welt gesetzt

wird. Vielleicht könnte man darauf verfallen, Wille und Idee in ihrem Verhältnis zu einander als qualitativ verschieden anzusehen; allein dies ist dadurch ausgeschlossen, dass beide als Aktus nur untrennbare Seiten ein und derselben Thätigkeit, aber nicht zwei verschiedene Thätigkeiten sind und nur in der Abstraktion auseinandergehalten werden können. Allerdings sind die Attribute verschieden, denn jedes von ihnen ist nicht das, was das andere ist; allerdings ist auch diese Verschiedenheit keine quantitative auf der Grundlage gleicher Essenz, sondern eine Verschiedenheit der Essenzen selbst; aber nur in der sinnlichen Erfahrung ist jede nicht quantitative Verschiedenheit qualitativ, was jedoch für das absolut Übersinnliche nicht zutrifft. Wir müssen somit die Kategorie der Qualität auf die Sphäre der Empfindung beschränken und dürfen nie vergessen, dass sie erst ein sekundäres Produkt aus der Synthese quantitativer Mannigfaltigkeit in der sekundären Erscheinungswelt des Bewusstseins ist.

b) Die Quantität des Empfindens.

α) Die intensive Quantität.

Die Empfindungen sind nicht bloss qualitativ, sie sind auch intensiv verschieden. Derselbe Ton kann stärker oder schwächer erklingen, dasselbe Licht kann heller oder matter leuchten u. s. w. Damit wendet sich die Betrachtung der Quantität des Empfindens zu, und zwar zunächst der intensiven Quantität.

Man hat versucht, die Intensität der Empfindungen in ihrem Verhältnis zum Reize genauer zu bestimmen, und hat dabei gefunden, dass beide in einer gesetzmässigen Beziehung zu einander stehen. Das Webersche Gesetz besagt, dass die Intensitäten der Empfindungen sich verhalten, wie die Logarithmen der Intensitäten der zugehörigen Reize oder dass die Reihe der Empfindungsintensitäten eine arithmetische ist, während diejenige der Reizintensitäten eine geometrische Reihe darstellt. Die subjektive Empfindungsintensität ist also keineswegs die blosse Bewusstwerdung der objektiven Reizintensität, sondern einer Logarithmisierung derselben. Die Reizintensität wird in der Seele gewissermassen verdichtet oder zusammengedrängt und kommt erst

in dieser kontrahierten Gestaltung zum Bewusstsein. Die unbewusste Intellektualfunktion, welche die Reizintensität in bewusste Empfindung umsetzt, ist demnach eine zusammenfassende, zusammendrängende, summierende oder integrierende, d. h. sie ist eine synthetische Intellektualfunktion und damit eine echte Kategorie. Wie die Empfindung nach der Seite ihrer Qualität als das Produkt einer aktiven Intellektualfunktion dargethan ist, so ist sie dies nunmehr auch nach der Seite der Intensität; Intensität und Qualität aber sind die beiden wichtigsten Gesichtspunkte, unter welchen sich alle Empfindungen betrachten lassen.

Nun stellen Lust und Unlust die Urform der reinen, qualitätslosen, bloss im positiven und negativen Sinn unterschiedenen Empfindungsintensität dar (vgl. oben S. 273). Sie bilden mithin die einzigen Bausteine des ganzen synthetischen Aufbaus der qualitativen und intensiven Empfindungen. Lust und Unlust aber sind nichts weiter als die Formen der Bewusstwerdung des Willens in seiner Kollision mit anderen Willen. Sie sind nicht etwas Selbständiges neben dem Willen, sondern Modi des letzteren, und zwar ist Unlust der von einem fremden Willen auf sich selbst zurückgeworfene, Lust der aus der Repression erlöst werdende und nun erst sich selbst geniessende Wille. Als reprimierte Kraftäusserung oder leidendes Wollen, stellt sich der Wille als Unlust dar. Als Thätigkeitsüberschuss, der in dem anderen Wollen das Leiden hervorruft, erscheint er als Lust, sofern die Repression dabei in Entladung, das leidende Wollen in siegreich überwindendes Wollen übergeht. Da wir nun annehmen müssen, dass alles Wollen nur als abstraktes empfindungslos, als wirkliches, vielheitlich zerspaltenes, mit sich selbst im Kampfe liegendes Wollen dagegen sofort auch empfindendes Wollen ist, so können wir sagen, dass diese Innenseite, aus der die Bausteine der subjektiven Welt entspringen, dem Wollen ebenso wesentlich ist, wie die Aussenseite, aus der die Bausteine der objektiv realen Welt entspringen. Das nach aussen und das nach innen gewendete Wollen sind nur zwei Seiten oder Ansichten eines und desselben Wollens. Mathematisch gesprochen, wird die unbewusste Realisationstendenz, die sich äusserlich nicht durchsetzen kann und soweit sie dies nicht kann, als Unlust in die imaginäre

Dimension der Empfindung umgebogen. Die als Empfindung sich erschöpfende Lust dagegen kommt als Durchsetzung des Willensinhalts in der realen Dimension zur Erscheinung. Das Wollen als solches aber ist die nach aussen gewendete *reine Intensität*, die erhalten bleibt, wenn sie auch infolge des Konfliktes, wie bei der Wahrnehmung, aus der realen in die imaginäre Dimension hinüberflüchtet oder, wie bei der Motivation, aus der imaginären Dimension in die reelle zurückkehrt.

Die gesammte Intensität der Welt verteilt sich somit auf die *objektiv reale* und auf die *subjektiv ideale* Sphäre. Nun ist, was unter dem Gesichtspunkte der objektiv realen Erscheinungswelt ein Komplex vieler kollidierender Kräfte ist, unter dem Gesichtspunkte des alleinen *Wesens* betrachtet, die innere Mannigfaltigkeit des absoluten Wollens. Die Vielheit der subjektiven Empfindungsintensitäten hingegen bleibt auf die peripherischen Kollisionspunkte beschränkt und verschmilzt nicht zu einer Einheit im absoluten Subjekt. Das absolute Subjekt hat zwar alle diese Empfindungsintensitäten, insofern es ihr gemeinsamer Träger und Produzent ist; aber es hat sie nicht im Sinne eines einheitlichen absoluten Bewusstseins. Die Intensität in der absoluten Sphäre beschränkt sich also auf das Wollen, und die Intensität der Empfindung kommt für sie nur in Betracht, wenn man eine ausserweltliche Unseligkeit gelten lässt, die aus dem Überschuss des leeren Wollens über jeden idealen Inhalt entspringt. Alle Intensität bezieht sich somit auf das unlogische Realprinzip, das wir damit auch als das *Prinzip der Intensität* bezeichnen können. Dem Logischen und der Idee ist die Intensität ebenso fremd, wie die Qualität. Es ist der fundamentale Irrtum des Panlogismus, sein Prinzip mit der Macht oder Kraft auszustatten, anstatt sich mit der „List der Idee“ zu begnügen, die eine andere Macht in ihren Dienst nimmt. Die Intensität als solche ist also gar keine Kategorie, sondern ein *Prinzip*, nämlich das Prinzip des Unlogischen selbst. Die Intensität als *eine graduell bestimmte* aber fällt unter die Kategorie der Quantität, und ist nichts Anderes als das Prinzip des Logischen in seiner Anwendung auf das Prinzip der Intensität, die intensive Quantität.

β) Die extensive Quantität des Empfindens oder die Zeitlichkeit.

α') Die Zeitlichkeit in der subjektiv idealen Sphäre.

Wir haben jetzt noch eine dritte Bestimmtheit der Empfindung neben der Qualität und Intensität ins Auge zu fassen, die extensive Quantität, d. h. die Zeitlichkeit derselben, wie sie in der Ausdehnung oder Dauer der Empfindung hervortritt. Wenn wir einen Orgelton in gleichbleibender Stärke eine bestimmte Zeitlang erklingen hören, so haben wir den Eindruck, dass eine qualitativ und intensiv konstante Empfindung eine bestimmte Dauer hat, deren Extension von unserer Willkür unabhängig ist. Gleichwohl ist dies eine Täuschung. Denn qualitative Empfindungen kommen, wie wir gesehen haben, nur zu stande, wenn eine Folge gleichartiger Reize synthetisch zusammengefasst und der Wechsel der Intensitätsverhältnisse als bleibender Zustand wahrgenommen wird. Wir haben es also nicht mit einer konstanten qualitativ bestimmten Empfindung zu thun, sondern was uns als Dauer erscheint, ist in Wahrheit synthetische Verknüpfung einer Folge von Intensitätsunterschieden. Wir haben mit anderen Worten den Schein einer konstanten Dauer der intensiven Qualität erst selbst geschaffen, indem wir die Extension der zeitlichen Phasen der Empfindungskomponenten als einheitliche Zeitgrösse auffassen. Demnach ist auch die Empfindungsdauer eine echte Kategorie; denn sie existiert als konstante Dauer objektiv gar nicht, sondern wird als solche erst durch eine selbstthätige synthetische Intellektualfunktion erzeugt. Dasselbe gilt auch von der zeitlichen Aufeinanderfolge. Wenn zuerst der Ton c und dann ohne Pause der Ton g erklingt, so ist in dem objektiven Vorgang der erste Ton nicht, sobald der zweite ist und umgekehrt. Trotzdem fasse ich sie subjektiv als Vor und Nach auf, d. h. ich setze sie als Glieder in einem beide umspannenden, zeitlichen Verhältnis. Diese Ineinsfassung der reell getrennten Vorgänge oder die Succession ist etwas neu Hinzutretendes, im Bewusstsein unmittelbar nicht Vorhandenes und daher, ebenso wie die Dauer, eine synthetische Intellektualfunktion oder Kategorie. Das Gleiche kann man von der Simultaneität nicht behaupten. Denn hier sind

die Glieder schon thatsächlich in Eins gefasst, und es braucht nur anerkannt zu werden, dass sie es sind; die subjektive zeitliche Synthese beschränkt sich darauf, dieses thatsächlich Gegebene als ein zeitliches Verhältnis, als Gleichzeitigkeit oder Simultaneität aufzufassen. Aber damit ist die Bedeutung der synthetischen Intellektualfunktion für die extensive Quantität der Empfindung noch nicht erschöpft. Jedes kleinste wahrnehmbare Zeitteilchen ist eine unbewusste Synthese aus Bestandteilen, die unterhalb der Schwelle des Bewusstseins liegen. Aber auch jede längere Zeitstrecke ist eine unbewusste Synthese aus solchen mit ihren Grenzen in einander verschwimmenden kleinsten subjektiven Zeitelementen. Es giebt also nicht bloss eine Schwelle für die Wahrnehmung kleiner Intensitäten, sondern ebenso auch für die Wahrnehmbarkeit kleiner Zeitstrecken. Was wir Dauer nennen, ist in Wahrheit aus kleinsten Zeitteilchen, die eben noch wahrnehmbar sind, mosaikartig zusammengesetzt; wir halten aber die Dauer einer Empfindung für einen stetigen Fluss oder ein fugenloses Kontinuum, weil die Fugen der Zusammensetzung jener subjektiven Zeitelemente viel zu fein sind, um unserer Auffassung beim Blick auf das Ganze erkennbar zu sein.

β') Die Zeitlichkeit in der objektiv realen Sphäre.

Hängt nun diese Scheinkontinuität der Zeitlichkeit der Empfindung offenbar mit dem Vorhandensein einer Empfindungsschwelle zusammen, welche die Empfindung überschreiten muss, um als zeitliche bewusst zu werden, so entfällt damit das Recht, diese Verhältnisse auch auf das Vor und Jenseits der Empfindung, d. h. auf diejenigen Änderungen der Intensität der Kraftäusserung zu übertragen, die wir Empfindungen nennen. Hier im Gebiete des objektiv Realen, wo es keine Empfindungsschwelle giebt, muss die absolute Kontinuität walten ohne Diskretion, und wenn es, wie Hartmann annimmt, ein Denken ist, das diese objektiven Verhältnisse gesetzt hat, so kann es jedenfalls kein bewusstes Denken sein. Wir müssen, um uns die Kontinuität der zeitlichen Funktion verständlich zu machen, den Fluss des Geschehens in Zeitdifferentiale zerpflücken und ihn durch Integration wieder zusammensetzen, weil das Vorstellungsmaterial, mit dem unser diskursives Denken operiert, der Empfin-

dung entlehnt ist, in dieser aber die unmittelbar über der Schwelle liegenden Zuwachse die letzten unüberwindlichen Einheiten bilden, aus deren Aggregation die Empfindung sich mosaikartig zusammensetzt. Das unbewusste Denken hingegen, das die Verhältnisse der objektiv realen Welt bestimmt, ist ebenso über das zerstückelte Material unserer Empfindungen, wie über die Form unserer bewussten Reflexion erhaben, indem es in stetigem Flusse schaffend schaut und schauend schafft. Die vorbewusste synthetische Intellektualfunktion, welche die zeitliche Folge, Koincidenz, Dauer und Veränderung der Empfindungen bestimmt, ist eine absolut kontinuierliche zeitliche Funktion; nur so versteht man, wie es von ihr abhängen kann, dass die Empfindung B auf die Empfindung A folgt und nicht umgekehrt. — Die Zeitlichkeit liegt aber hier nicht bloss in der vorbewussten Intellektualfunktion, sondern auch im Wollen oder in der Kraftäusserung. Die Zeitlichkeit im Allgemeinen ist die Form der Veränderung, die Dauer und Succession als Momente einschliesst. Die Veränderung in der subjektiv idealen Sphäre aber ist Veränderung der Empfindung nach Seiten der Qualität und Intensität oder, da die Qualität auf Intensität zurückgeführt ist, Veränderung der Empfindungsintensität. Nun sahen wir, dass die Empfindungsintensität in der objektiv realen Sphäre sich als Wollen darstellt. Daraus folgt, dass die Zeitlichkeit in dieser Sphäre Veränderung der Intensität des Wollens sein muss. Die Zeitlichkeit in der objektiv realen Sphäre ist aber nicht bloss absolut kontinuierlich, sie ist auch ganz frei von Verhältnissen und synthetischen Verknüpfungen. Es giebt hier nur die Gegenwart als stetig fliessende, aber weder Vergangenheit, noch Zukunft. Das Gewesensein und das Seinwerden sind nur in der subjektiv idealen Sphäre für das synthetisch beziehende und verknüpfende Denken vorhanden. Das objektiv reale Dasein hat weder Erinnerung an das Nichtmehrseiende, noch Vorausblick auf das Nochnichtseiende; in ihm hat nur das wirklich Seiende Existenz; das aber ist nur das Gegenwärtige. Darum giebt es in dieser Sphäre weder Dauer noch Succession, weil die Gegenwart dauerlos ist und die Succession den Vergleich zwischen dem Vergangenen und Gegenwärtigen voraussetzt, der hier unmöglich ist. Im objektiv realen Dasein, sofern es ein vielheitlich gegliedertes ist, giebt es wohl ein Zu-

sammenfallen bestimmter Phasen in den Veränderungen der Glieder, aber es fehlt die synthetische Konstatierung der Gleichzeitigkeit des zusammen Existierenden.

γ') Die Zeitlichkeit in der metaphysischen Sphäre.

Eine solche nackte Thatsächlichkeit der zeitlichen Veränderung ohne alle Beziehungen und Synthesen zwischen Früherem und Späterem wäre etwas ganz Sinnloses und Blödes, da es jede gesetzmässige Bestimmtheit der Veränderungen in ihrer Geschwindigkeit und Beschleunigung ausschlösse, wenn jene selbst schon ein Letztes wäre. Nun schliesst die Gesetzmässigkeit der Veränderung auch die Gesetzmässigkeit ihrer zeitlichen Bestimmtheit ein; die Gesetzmässigkeit ist aber selbst schon eine übergreifende Synthese, durch welche das Frühere und Spätere in Beziehung gesetzt wird. Eine solche ist nur möglich, wenn etwas über der nackten Thatsächlichkeit steht, was diese bestimmt. Mit anderen Worten: die nackte synthesenlose Thatsächlichkeit kann nur Durchgangspunkt der Betrachtung sein, der nicht, wie der Naturalismus es thut, zu einer isolierten Selbständigkeit verfestigt werden darf. Es muss hinter der objektiv realen eine *metaphysische* Sphäre geben, wenn anders Gesetzmässigkeit möglich sein soll. Diese kann aber nur wieder in jener intuitiv logischen Verknüpfung der Veränderungen bestehen, durch welche somit nicht bloss das Mass derselben, sondern auch ihre Geschwindigkeit, Beschleunigung und Beschleunigungswandelung, das Frühere und Spätere in der Folge, das Zugleichsein bestimmter Phasen in der Veränderung der Glieder des einen Seins und die Dauer der einzelnen Phasen bestimmt wird.

Selbstverständlich kann im absoluten Denken von einem Nebeneinanderschauen des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen, von Erinnerung und von Betrachtungen über die Zukunft nicht die Rede sein. Wie in der objektiven Realität nur das Gegenwärtige Dasein hat, so hat auch im absoluten Denken nur das Gegenwärtige entfaltete Aktualität. Aber während in der Sphäre der objektiven Realität nur das Explicierte aktuelle Realität besitzt, ist in der metaphysischen Sphäre in dem gegenwärtigen Gedanken auch das ganze vergangene und zukünftige Sein implicite mit enthalten. Die ganze Reihe des Vergangenen

ist aufgehobenes Moment in der gegenwärtigen Entwickelungsphase; die ganze Reihe des Zukünftigen ist darin angelegt als Keim, der nur auf seine Entfaltung wartet.

Die unbewusste logische Synthese der einzelnen Momente der Idee vollzieht sich zeitlos; nur die Veränderung des aktuellen Inhalts der Idee vollzieht sich zeitlich, wie jene logische Synthese es fordert. Das Zeitliche an der Idee ist also die fortschreitende Explikation dessen, was implicite in jedem Augenblick in ihr mitgesetzt ist. Das logische Formalprinzip dagegen, welches die logische Synthese in jedem Augenblick vollzieht, bleibt ebenso sich selbst gleich, wie der fortdauernde Anstoss des Prozesses, die Erhebung des Willens zum Wollen, und das ständige Endziel desselben, die Rückwendung des Wollens zum ruhenden Willen. Was sich ändert, ist also nicht die stehende Form, sondern der wandelbare Inhalt der absoluten Intuition. Die Idee giebt der Zeitlichkeit Mass und Gesetz, wenn sie einmal da und gegeben ist, aber sie selbst kann die Zeitlichkeit nicht aus sich hervorbringen. Soll die Idee veranlasst werden, sich mit der Zeitlichkeit zu befassen, dieselbe zu regeln und zu bestimmen, so muss die Zeitlichkeit schon ohne ihr Zuthun, und zwar als *unbestimmte* dasein, da sonst die Idee sich nicht mit ihrer Bestimmung zu befassen brauchte. Die unbestimmte Zeitlichkeit kann aber nur etwas sein, was seiner Natur nach Thätigkeit ist, und dieses ist der zum Wollen erhobene Wille.

Das Wollen ist Thätigkeit schlechthin und kann darum gar nicht unzeitlich gedacht werden; es ist aber auch an sich selbst schlechthin leer und unbestimmt. Darum ist es von sich aus auch keiner Veränderung fähig, weil diese ein Wechsel der Bestimmtheit ist. Das Wollen hat nur die eine formelle Veränderung zu stande gebracht, dass an die Stelle des ruhenden Willens der erhobene, thätig gewordene getreten ist. Es ist somit *Prinzip der Veränderung*; aber wirklich wird die letztere erst, wenn die unbestimmte Thätigkeit des leeren Wollens, womit die unbestimmte Zeitlichkeit gesetzt ist, durch die Idee eine inhaltlich bestimmte geworden und damit die *bestimmte Zeitlichkeit* ermöglicht ist. Erst die bestimmte Zeitlichkeit ist eine Kategorie, soweit sie eine Anwendung der Kategorie der Quantität auf die unbestimmte Zeitlichkeit und deren unbe-

stimmte Extension, d. h. soweit sie extensive Quantität ist. Alle Zeitlichkeit des Weltprozesses also kommt vom Wollen, alle inhaltliche Bestimmtheit derselben von der Idee. Dass die Veränderung uns so widerspruchsvoll erscheint, das liegt nur daran, weil sie aus dem Unlogischen, aus dem Widerspruche der Erhebung der Potenz zum Aktus entspringt und auf ihm beruht; darum ist es auch aussichtslos, die Veränderung rein logisch begreifen zu wollen, und sah auch Hegel sich genötigt, sie aus dem Widerspruche abzuleiten; denn das Logische befasst sich mit der Veränderung nur soweit, als nötig ist, sie aufzuheben.

Wenn nun das Wollen als solches zeitlich ist, wie sollen wir den Zustand des Absoluten vor der Erhebung des Willens zum Wollen bezeichnen? Die Antwort lautet: als Ewigkeit. Ewig ist der Wille als wollen- und nichtwollenkönnender, ewig das logische Formalprinzip, ewig die substantielle Einheit von Vermögen und Möglichkeit oder Wille und Idee. Das Ewige bildet sonach die unantastbare Grundlage für das Zeitliche, kann aber als Ewiges durch dieses Zeitliche weder ärmer, noch reicher werden. Die Ewigkeit ist schlechthin zeitlose Sichselbstgleichheit, die ruhende Identität des Wesens im Gegensatze zur Unruhe der Erscheinung, nicht eine Linie, sondern ein Punkt, der stille steht, während der von ihm ausgehende Radius eine Kreislinie beschreibt, der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht, das stehende Jetzt gegenüber dem fliessenden Jetzt der Zeitlichkeit, das von der letzteren nicht berührt wird. Darum kann man auch nicht sagen, dass das Zeitliche vom Ewigen begrenzt werde oder umgekehrt. Auch wenn die Zeit als endlich gedacht werden muss, so kann doch das Ende der Zeit nur durch sich selbst begrenzt werden. Nur indem die Phantasieanschauung sich dem Denken unterschiebt und etwas Positives an die Stelle der blossen Privation, der Nichtzeit zu setzen wünscht, kann der Schein entstehen, dass das Zeitliche an etwas Ewiges angrenzen müsse, wenn es nicht mehr an etwas Zeitliches angrenzt. Damit wird aber dann die unzeitliche Ewigkeit selbst wieder zur zeitlichen Extension ausgereckt und der Begriff der Ewigkeit aufgehoben.

Fragen wir schliesslich, was „die Zeit“ ist im Unterschiede von der Zeitlichkeit, d. h. der abstrakten Form der Ver-

änderung, im Unterschiede auch von dem Zeitlichen, d. h. der Thätigkeit und Veränderung als solchen, so ist sie nichts Anderes als die Summe aller zeitlichen Extensionen oder die Totalität der Dauer. Die Zeit ist, wie die Zeitlichkeit, eine Abstraktion vom Zeitlichen, sie hat, wie das Zeitliche, Extension in einer Dimension, extensive Grösse und ist ein Kollektivbegriff, der die Extension alles Zeitlichen unter sich begreift und in eine Einheit zusammenfasst. Die subjektiv ideale Zeit für ein bestimmtes Bewusstsein ist die subjektiv ideale Synthese alles diesem Bewusstsein immanenten Zeitlichen. Als wirkliche, reicht sie von dem Zeitpunkte an, bis zu dem sich die Erinnerung zurück erstreckt, bis zur jeweiligen Gegenwart. Als Inbegriff alles möglichen Zeitlichen, ist sie potentiell unendlich, sowohl nach rückwärts, wie nach vorwärts, weil die Phantasie in ihrer hypothetischen Erweiterung der Dauer des Bewusstseins und seiner Gedankenfolge keine Schranke findet. In der objektiv realen Sphäre giebt es wohl Thätigkeit und Veränderung, d. h. Zeitliches, und an diesem auch Zeitlichkeit, aber keine Zeit, weil es keine Möglichkeit der Synthese giebt. Diejenige Zeit aber, die alles objektiv reale Geschehen und alle subjektiven Bewusstseinsvorgänge umspannt, indem sie alles Zeitliche derselben bestimmt, die absolute Zeit, ist die Zeit der metaphysischen Sphäre, und diese reicht genau so weit, wie die unbewusste Synthese der absoluten Idee, d. h. von Anfang bis zum Ende des Weltprozesses.

2. Die Kategorien des Anschauens:

Die extensive Quantität des Anschauens oder die Räumlichkeit.

α) Die Räumlichkeit in der subjektiv idealen Sphäre.

Wenden wir uns nun den Kategorien des Anschauens zu, so haben wir es lediglich mit der extensiven Quantität des Anschauens, d. h. der Räumlichkeit, zu thun. Dass die räumliche Beschaffenheit unseren Empfindungen nicht ursprünglich anhaftet, darf heute als ziemlich unbestritten gelten. Die Empfindungen sind uns zunächst nur als intensiv und qualitativ bestimmte Inhalte unseres Bewusstseins gegeben, die in einem

zeitlichen Verhältnis zu einander stehen; der Übergang von der unräumlichen Empfindung zur räumlichen Anschauung dagegen ist aus jenen Merkmalen für sich allein nicht abzuleiten. Soll der Umschlag erfolgen, so bedarf es einer synthetischen Intellektualfunktion, die zu dem Empfindungskomplex hinzutritt, nicht einer bewussten, diskursiven Reflexion, sondern einer unbewussten simultanen Synthese, d. h. einer Kategorialfunktion. In diese fällt auch das Ordnen des Empfindungsmaterials. Dass wir diese Empfindung oben, jene unten, diese rechts, jene links u. s. w. setzen, ist zwar durch gewisse qualitative Unterschiede der Empfindungen bedingt, die aus der gleichartigen Reizung verschiedener Oberflächenpunkte oder aus der gleichartigen Bewegung verschiedener Körperteile entspringen, und die wir mit dem Namen „Lokalzeichen" bezeichnen, allein die abgestufte Ordnung der Empfindungen selbst kann nur durch eine unbewusste Intellektualfunktion vollzogen werden, die das Gewirr der gleichzeitigen Empfindungen synthetisch zusammenfasst und dem Bewusstsein als gleichzeitiges Nebeneinander darbietet. Die menschliche Raumanschauung ist zunächst nur ein zweidimensionales Mosaik geordneter Empfindungen. Dass dieses Mosaik trotzdem den Eindruck der Kontinuität hervorruft, mag in der Unvollkommenheit der Empfindungsschärfe liegen; dass aber unter Zuhilfenahme von Bewegungsempfindungen zur zweidimensionalen Anschauung die dritte Dimension hinzugefügt und damit die Raumanschauung erst vervollständigt wird, das ist die Folge eines Schlusses, worin wir gleichfalls nur eine unbewusste, synthetische Intellektualfunktion erblicken können.

Ursprünglich sind Gesichtsraum und Tastraum, da beide subjektiv ideal nur aus verschiedenem Empfindungsmaterial erbaut sind, zwei von einander unabhängige Raumbilder. Erst auf Grund der Erfahrung, die bestimmte Assoziationen zwischen den Teilen und Veränderungen im einen und im anderen herstellt, verschmelzen sie zu einem gemeinschaftlichen Wahrnehmungsraum, in dem alle räumlichen Gesichts- und Tastwahrnehmungen eingeordnet werden. Hat sich vorher aus dem Tastraum ein Phantasietastraum, aus dem Gesichtsraum ein Phantasiegesichtsraum entwickelt, so verschmelzen nun auch diese beiden Räume zu einem gemeinsamen Phantasieraum, der sich als die

phantasiemässige Reproduktion des Wahrnehmungsraumes darstellt und gleichfalls unter den Begriff des subjektiv idealen Vorstellungsraumes befasst werden muss. Wie in der räumlichen Anschauung überhaupt die qualitativen und intensiven Verschiedenheiten der Lokalzeichen in ein extensives Nebeneinander umgewandelt werden, so werden auch die zeitlichen Änderungen der Lokalzeichen in zeitliche Änderung des extensiven Nebeneinanders, d. h. in Bewegung, umgesetzt. Die subjektive Bewegungsanschauung ist also ebenso ein synthetisches Produkt der Qualitätsveränderung in den auf einander folgenden Empfindungen, wie die Extensionsanschauung ein solches der Qualitätsverschiedenheiten in den gleichzeitigen Empfindungen ist.

Nur die Empfindung ist es, die in der subjektiv idealen Sphäre alle räumlichen Bestimmungen, wie Grösse, Gestalt, Abstand, Stellung, Lage und Bewegung, annimmt, und zwar nach Abzug der Lokalzeichen, die in diese räumlichen Bestimmungen umgewandelt sind. Die Gesammtheit der räumlichen Bestimmungen an derselben bildet die Räumlichkeit. Die einheitliche Totalität der dreidimensionalen Ausdehnung aber, in welche alles Räumliche eingeordnet ist, ist der Raum. Der subjektiv ideale Raum ist sonach das gesammte System aller Lokalzeichen, sowohl der Tast- und Gesichtsempfindungen, als auch der Bewegungsempfindungen, abgesehen von allem sonstigen Empfindungsgehalt. Der wirkliche Raum im subjektiv idealen Sinne ist die Summe der wirklich erregten Lokalzeichen und daher jederzeit endlich. Der mögliche Raum dagegen ist die Summe aller möglichen Falls erregbaren Lokalzeichen und folglich unendlich. Da aller Inhalt des Raumes auf die Seite der Empfindungen fällt, soweit sie nicht Lokalzeichen sind, sondern als Räumliches angeschaut werden, so ist der subjektiv ideale Raum, abgesehen von dem sonstigen Empfindungsinhalt, eine leere Form. Der Phantasieraum, als bewusste Anschauung dieser leeren Form, ist bewusste leere Formanschauung, d. h. Anschauung eines abstrakten Kollektivums. Die Anschauungsform der Räumlichkeit dagegen, die alle Empfindungen erst zu räumlichen macht, ist ein konkret Allgemeines, das sich in allen einzelnen Anschauungen verwirklicht. Der Phantasieraum, als leere Formanschauung, ist eine geformte Form, die Anschauungsform dagegen ist eine

formierende Form; sie ist jene unbewusste synthetische Intellektualfunktion, die das Prius aller räumlichen Anschauung und den ersten Grund ihrer Entstehung bildet.

β) Die Räumlichkeit in der objektiv realen Sphäre.

Der objektiv reale Raum ist nicht, wie der subjektiv ideale Wahrnehmungsraum und Phantasieraum, mit Empfindungen, sondern er ist mit Dingen an sich angefüllt. Darum ist er als wirklicher jederzeit endlich, und seine Grenze ist da, wo die Grenze der Welt ist, d. h. wo die Welt sich selbst begrenzt, aber es besteht in jedem Augenblick die Möglichkeit, den Umfang seines Gesetztseins zu erweitern, und da diese Möglichkeit unbegrenzt ist, so kann er in diesem Sinne potentiell unendlich heissen. Die Vorstellung des endlichen, physisch erfüllten Raumes, der Raum des Physikers, ist demnach das subjektiv ideale Abbild des endlichen, wirklichen Weltraums. Die Vorstellung des unendlichen, leeren, mathematischen Raumes, der Raum des Mathematikers, ist aber nur der subjektiv ideale Repräsentant des unendlichen potentiellen Weltraumes, d. h. der unendlichen Erweiterungsfähigkeit der Grenzen des wirklichen Weltraums durch Hinausgreifen der Bewegung über die bisherigen Grenzen. Freilich, wenn die Phantasie sich die Grenze des Raumes ideal zu rekonstruieren sucht, so ist sie genötigt, sich doch jenseits der Grenze immer wieder einen leeren Raum vorzustellen. Das liegt aber an der synthetischen Intellektualfunktion der Verräumlichung, die es uns unmöglich macht, von der leeren Form des Raumes zu abstrahieren, weil die Bewegungsanschauung in Verbindung mit der Tiefenanschauung doch immer wieder Empfindung jenseits jeder vorgestellten Grenze hinsetzt. Hier muss das Denken die Anschauung korrigieren, indem es sich ihrer Inkongruenz mit der Wirklichkeit bewusst wird. Denn die Phantasieanschauung bietet uns etwas als subjektiv ideale Wirklichkeit dar, was vom Standpunkte des Denkens aus nur Möglichkeit sein kann.

Die Möglichkeit, dass der objektiv reale Raum über seine jeweilige Grenze hinaus erweitert werden kann, darf nicht mit dem Bestande eines leeren Raumes jenseits dieser Grenzen vor Eintritt der Erweiterung verwechselt werden. Denn überhaupt kann es einen leeren Raum als etwas an sich Seiendes, Sub-

stantielles nicht geben. Die Annahme eines solchen hat nur auf dem Standpunkte der naturwissenschaftlichen stofflichen Auffassung der Materie einen Sinn; denn der Stoff muss den leeren Raum allerdings schon vorfinden, um existieren zu können. Aber sie wird überflüssig, wenn man die Dinge an sich als Willensakte und also die Materie in dynamischem Sinne auffasst. Alsdann nämlich sind die materiell leeren Räume, in denen also keine Centra von wirksamen Kräften anzutreffen sind, darum doch noch nicht dynamisch leere Räume, sondern sie sind vielmehr dynamisch erfüllt, nur dass in ihnen das Phänomen der materiellen Raumerfüllung, das aus dem Widerstande abstossender Kräfte resultiert, noch nicht denjenigen Grad erreicht hat, um unseren Sinnen wahrnehmbar zu werden. Eine Ausnahme hiervon findet nur an der äusseren Grenze des Weltraums, d. h. ausserhalb der krummen Fläche statt, welche durch die letzten Kraftcentra zu legen ist. Wie aus der naturphilosophischen Bestimmung der Atome als Kraftcentra folgt, wirken je zwei Kraftcentra nur mit denjenigen Teilen ihrer Kraftsphäre auf einander, die zwischen den beiden Ebenen liegen, welche durch die beiden Kraftcentra senkrecht zu ihrer Verbindungslinie gelegt werden können. Daraus folgt, dass die seitlichen Teile des von diesen Ebenen begrenzten Raumes aus dem materiell erfüllten Weltraum hervorragen müssen; und folglich, da Kraftcentra sich in allen Richtungen entgegenstehen, so müssen auch ebenso viele dynamisch erfüllte Raumabschnitte aus dem materiell erfüllten Raume hervorragen. Diesen den wirklichen Weltraum überragenden Teilen der Kraftsphären fehlt nun aber gerade dasjenige, was ihre Aktualität erst beglaubigt, der Erfolg. Wir wissen ja, dass von Realität nur da die Rede sein kann, wo zwei entgegengesetzte Willensakte kollidieren. Da dies bei jenen dynamischen Raumerfüllungen nicht der Fall ist, so ist es so gut, als ob sie nicht vorhanden wären. Sie verhalten sich mithin zu denjenigen Kraftsphären, die innerhalb des wirklichen Weltraumes fallen, wie etwas Potentielles zu etwas Aktuellem. Damit ist bewiesen, dass der den wirklichen Weltraum umgebende potentielle Raum noch etwas mehr sein kann als die blosse Möglichkeit einer widerstandslosen Erweiterung des wirklichen Raumes durch centrifugale Bewegung der Atome, nämlich eine potentielle, dynamische Raum-

setzung und Raumerfüllung, die kein aktuelles Ergebnis ausserhalb des materiell erfüllten Raumes hat. Dieser potentielle dynamisch erfüllte Raum ist zwar materiell leer, aber er ist darum doch nicht Nichts, wie der sogenannte leere Raum, der dies immer nur nach Massgabe unserer Sinnesschärfe sein kann.

γ) Die Räumlichkeit in der metaphysischen Sphäre.

Was ist nun der Raum seinem Wesen nach? Der Raum ist keine Substanz, er ist auch kein Accidens eines objektiv realen Stoffes, wohl aber ist er ein Accidens der dynamischen Funktion oder der Kraftäusserung, der mit derselben und durch dieselbe unmittelbar gesetzt wird. Jede einzelne dynamische Funktion hat potentiell den unendlichen Raum in sich; da sie aber, um sich aktualisieren zu können, der dynamischen Gegenwirkung bedarf, so setzt eine jede dynamische Funktion einen wirklichen Raum nur insoweit, als andere Funktionen ihr begegnen oder als der Raum materiell erfüllt ist, und folglich nur als begrenzten wirklichen Raum. Weil also jede dynamische Funktion so weit wirkt, wie der Raum materiell erfüllt ist, so wird der wirkliche objektiv reale Weltraum aktuell von jeder in gleichem Umfange gesetzt; aber er wird von keiner einzelnen in ihrer Isolierung gesetzt, sondern nur von dem dynamischen Gegeneinanderwirken und Zusammenwirken aller.

Jene möglichen Raumverhältnisse können nun offenbar bloss ideelle sein, die erst in dem dynamischen Aufeinanderwirken der vielen dynamischen Funktionen aktualisiert und realisiert werden, und zwar ist die ideelle Bestimmtheit als eine unbewusste aufzufassen, weil zwei bewusstideale Räume, da sie Inhalt zweier Bewusstseine und nicht eines sind, unabänderlich zwei bleiben und niemals zu einem einzigen zusammenfliessen könnten. Damit werden die vielen möglichen Räume in den vielen dynamischen Funktionen zu einem möglichen ideellen absoluten Raum, und die Verwirklichung des letzteren durch das Wollen schliesst nicht nur die Verwirklichung ihrer aller ein, sondern zugleich auch die Verwirklichung der in ihnen gesetzten räumlichen Wechselverhältnisse der dynamischen Funktionen. Es giebt also nur darum Einen objektiv realen Raum, weil es Einen absolut idealen Raum giebt, der durch den absoluten

Willen objektiviert und realisiert wird. Ohne diesen könnte es niemals zu einer Differenzierung der Einen absoluten dynamischen Funktion, des absoluten Wollens, zu einer Spaltung derselben in Teilfunktionen kommen. Der absolute ideale Raum führt das Wollen, das an sich bloss intensiver und zeitlicher Unterschiede fähig ist, in die Vielheit und Mannigfaltigkeit hinaus. Der Raum in der absoluten Idee ist sonach das eigentliche Principium individuationis für das absolute Wollen, freilich erst das ideelle Principium individuationis, welches aber zum reellen wird, indem es Inhalt einer Willensthätigkeit wird und sich dadurch mit der Zeitlichkeit verbindet. Der absolute ideale Raum ist aber nicht bloss ein Inhalt neben anderen in der absoluten Idee, sondern er ist in Verbindung mit der bestimmten Zeitlichkeit ihr alleiniger unmittelbarer oder primärer Inhalt, soweit derselbe expliziert ist. Alle synthetischen Intellektualfunktionen, die sich auf die Ordnung und Verknüpfung der Empfindungsintensitäten beziehen, haben die Entstehung der letzteren zur Voraussetzung, und da diese wieder von dem dynamischen Widerstreit individueller Willensakte abhängt, so sind dieselben bloss sekundäre Bethätigungen der absoluten Intellektualfunktion.

Explicite sind in dem primären Inhalte der absoluten Idee bloss Extension und extensive (räumliche und zeitliche) Verhältnisse enthalten. Bezeichneten wir früher das Wollen seinem Wesen nach als Intensität, so müssen wir folglich anerkennen, dass Wille und Idee sich wie Intensität und Extension, wie intensive und extensive Quantität zu einander verhalten. Da nun alle Empfindung, wie wir gesehen haben, nach Intensität und Qualität von den Gradverhältnissen der Wirkungsintensität abhängt, die letztere aber durch extensive Massverhältnisse geregelt ist, so ist das, was in der subjektiv idealen Sphäre Qualität ist, in der objektiv realen und metaphysischen Sphäre extensive Quantität. Versteht man unter synthetischer Geometrie des Raumes eine mathematische Disziplin, welche mit Hilfe von Strahlenbüscheln, die einander schneiden, alle Probleme der Geometrie und Stereometrie zu lösen sucht, eine genetische Geometrie, welche die Raumgebilde durch konstruktive Thätigkeit erst erzeugt und also im Gegensatze zur analytischen Geo-

metrie der Ruhe eine solche der Bewegung ist, so können wir demnach sagen: die absolute Idee, indem sie sich zum jeweilig aktuellen Weltinhalt entfaltet, treibt synthetische Geometrie. „Sie treibt sie so, wie der Mensch sie, wenn möglich, auch gern treiben möchte, und leider nur durch seinen diskursiven Verstand verhindert ist, ganz so zu treiben.“ Denn nicht nur sind die Strahlen eines Büschels bei jeder einzelnen dynamischen Funktion, aus welcher der menschliche Mathematiker immer nur einzelne herausgreifen kann, in der Wirklichkeit als unendlich viele zu denken: die absolute Idee verharrt auch nicht in ruhender Beschauung einer unveränderlichen Figur, sondern setzt die Strahlenbüschel selbst wieder gegen einander in Bewegung.

III. Die Kategorien des Denkens.

1. Die Urkategorie der Relation.

Unser bewusstes Denken ist ein Reflektieren, ein wechselseitiges in Beziehung Setzen zweier Vorstellungsobjekte, die ohne dieses beziehende Denken als getrennte und gesonderte im Bewusstsein da stehen. Wäre nun die Beziehung etwas bloss vom subjektiven Denken zu den Objekten Hinzugefügtes, so wäre damit die Möglichkeit der Erkenntnis aufgehoben. Denn nicht bloss ist aller Bewusstseinsinhalt, sondern auch alles Dasein Bezogensein. Wie das Wahrgenommene sich in lauter Synthesen, d. h. Beziehungen, auflöst, die räumlichen Objekte in Synthesen von unräumlichen Empfindungsqualitäten, diese in Synthesen successiver Intensitätsveränderungen u. s. w., ganz ebenso auch die Wirklichkeit: „Dasein ist Spiel der Kräfte, labiles Gleichgewicht, das beständig gestört und beständig wieder hergestellt wird, nicht Caput mortuum einer vergangenen Produktion, sondern beständiges Produziertwerden aus der Wechselbeziehung der Kräfte, ein stetiges Entstehen und Vergehen der momentanen Aktion, bei der nichts beständig ist als die Gesetzmässigkeit der Beziehungen und die Fortdauer der dynamischen Intensität“ (176). Aber auch innerhalb der metaphysischen Sphäre sind beide Attribute blosse Möglichkeiten, solange sie nicht vom Logischen zu einander in Beziehung gesetzt werden,

und das Logische wiederum kann sich nur darum auf das Unlogische beziehen, weil beide Eins sind in dem Metalogischen; seine Beziehung zum Unlogischen setzt bereits seine Beziehung auf die gemeinschaftliche Substanz voraus, und nur das Wesen. d. h. die Dreieinigkeit von Metalogischem, Alogischem und Logischem, als ruhendes, unthätiges, reines Wesen oder Erscheinung, ist beziehungslos, aber eben deshalb auch absolut unausdenkbar und unerkennbar.

Soll hiernach Erkenntnis möglich sein und die Philosophie nicht in absoluten Agnosticismus und Illusionismus auslaufen, so darf die Beziehung nicht etwas bloss subjektiv Ideales, sondern muss sie selbst etwas objektiv Reales sein. Das ist aber nur der Fall, wenn die Bezogenen nicht tote, rein passive, aktionsunfähige Sachen sind, wie die Teile des Bewusstseinsinhalts oder die kraftlosen bewegten Stoffe, sondern lebendige, aktive, stofflose, dynamische Funktionen, die sich selbst dynamisch auf einander beziehen und eben durch diese ihre wechselseitigen Beziehungen den Raum und die Materie setzen. Alsdann nämlich haftet die Beziehungsfähigkeit jeder der beiden Funktionen an, und die aktuelle Beziehung schwebt nicht als unabhängiges Drittes zwischen ihnen in der Mitte, sondern ist das selbstgewebte Band, mit dem sie sich gegenseitig umschlingen. Steht so in der Natur jeder Teil zu jedem anderen in objektiv realen Beziehungen, dann kann auch das subjektive Denken jeder dieser Beziehungen nachspüren, und wenn es dabei auch eine gewisse Willkür in der Auswahl der Beziehungen entfalten kann, so muss es doch, wofern es Erkenntnis sein will, die einen vor den anderen je nach dem Grade ihrer objektiv realen Bedeutsamkeit bevorzugen. Das Denken verhält sich demnach bei der Feststellung einer bestimmten Beziehung keineswegs schöpferisch, sondern lediglich wahrnehmend, konstatierend, registrierend.

Hiernach muss in der gegebenen Bestimmtheit der Objekte etwas liegen, was die Beziehung in jeder auf sie anwendbaren Beziehungsart bestimmt, eine sogenannte „Grundlage der Beziehung“, ein Fundamentum relationis, und die Frage ist, worin dieselbe besteht.

Bei den Objekten im Bewusstsein sind die möglichen Beziehungen zwischen ihnen von der Qualität und der räumlichen Extension abhängig; diese aber sind Produkte der synthetischen

Intellektualfunktion und schliessen demnach für das Bewusstsein implicite alle die Beziehungen in sich, die bei ihrer Entstehung mitgewirkt haben. Folglich kann das reflektierende Denken bei logischem Verfahren gerade nur das bewussterweise aus ihnen herausholen, was unbewussterweise in sie hineingelegt ist. Die Teile des Bewusstseinsinhalts sind ihrerseits wiederum von der Funktionsweise der Dinge an sich abhängig, auf Grund deren sie rekonstruktiv formiert sind. Die Dinge in der objektiv realen Sphäre aber sind Kräfte oder Gruppen von Kräften, die als solche, wie gesagt, sehr wohl zu einander in Beziehung treten können. „Wenn also das subjektive Denken zwischen den Vorstellungsobjekten, die für sein Bewusstsein die Dinge an sich repräsentieren, solche Beziehungen setzt, so rekonstruiert es abbildlich dasjenige, was urbildlich oder explicite besteht, d. h. es setzt mit dem Hinzudenken dieser Beziehungen zu den Vorstellungsobjekten bloss jene subjektive Rekonstruktion der objektiv realen Welt fort, die es schon mit dem Hinzudenken der Räumlichkeit zu den Empfindungen begonnen hatte“ (183). Und da nun in der objektiv realen Sphäre implicite alle räumlichen Beziehungen mitgesetzt werden, während explicite nur die jedesmal in jedem Augenblick dynamisch aktuellen gesetzt werden, so explizieren sich subjektiv auch solche Beziehungen der Dinge an sich, die zeitweilig nur implicite in ihnen enthalten sind, aber bedingungsweise und eventualiter auch in der objektiv realen Sphäre dynamisch expliziert werden.

So führt schliesslich jede „Grundlage der Beziehung“ sowohl in der subjektiv idealen, wie in der objektiv realen Sphäre direkt oder auf Umwegen auf die vom Logischen, und zwar vom intuitiv Logischen implicite gesetzte Beziehung zurück. Das intuitiv Logische baut unbewussterweise sowohl den Inhalt der objektiv realen Welt, als auch den des Bewusstseins auf und ist auch zugleich die unbewusste Wurzel der diskursiven, logischen Reflexion. Seine Intuitivität aber beruht darauf, dass die Beziehungen, worin sein ganzer Inhalt besteht, trotz ihrer Logicität nicht diskursiv gesondert, sondern jeweilig simultan verschmolzen auftreten. So ist also zwar die Beziehung etwas Logisches, Ideales, Produkt einer Intellektualfunktion, aber das die Beziehungen ursprünglich setzende Denken ist nicht das bewusste diskursive,

sondern das vorbewusste, unbewusste, intuitive Denken. „Alle Beziehungen, die das bewusste Denken sich diskursiv expliziert, sind nur Reproduktionen expliciter oder Explikationen impliciter oder explicite Reproduktionen impliciter Beziehungen, die vorher schon vom unbewussten, intuitiven Denken gesetzt oder mitgesetzt sind“ (187). Damit aber zwischen den verschiedenen Dingen an sich eine intuitiv logische Beziehung gesetzt werden kann, dazu muss das intuitiv Logische, das in jenen wirkt, ein und dasselbe nicht nur der Art, sondern auch der Zahl nach sein, d. h. es muss Eine, allumfassende Idee sein, in welcher alle expliciten und impliciten Beziehungen logisch ideell gesetzt werden.

Hiernach ist also in der That alles Sein Bezogensein, indem es von den drei Prinzipien nur das Logische ist, das Beziehungen zwischen sich und den beiden anderen setzt, und in welchem diese Beziehungen gesetzt werden. Da, wo die Beziehungen aufhören, im überseienden ruhenden Wesen, da hören erst recht auch die Kategorien auf, und folglich ist die Beziehung oder Relation nicht eine Kategorie neben anderen, sondern die Urkategorie, die Kategorie schlechthin, das Allgemeine für die anderen Kategorien, und diese letzteren sind nur Spezialisierungen jener Urkategorie. Denn auch die Kategorien der Sinnlichkeit fallen ebenfalls unter die Kategorie der Relation, nur dass bei ihnen die Relation, in welcher sie bestehen, nicht ins Bewusstsein mit eingeht, während sie in den Kategorien des Denkens für das Bewusstsein reproduziert und expliziert wird. „Das Beziehen ist die logische Bethätigung selbst des logischen Prinzips; vermöge ihrer spinnt es aus dem leeren Unlogischen zunächst den intuitiven Inhalt der Idee heraus, alsdann, nachdem die Idee durch das leere Unlogische realisiert ist und aus dem Kampfe der ideell individualisierten, dynamischen Funktionen die individuellen Empfindungsintensitäten hervorgegangen sind, spinnt es aus den letzteren wieder die subjektiven Erscheinungswelten nach innen hinein. So wird die logische Intellektualfunktion des Beziehens zu einem Zauberstab, der aus einem inhaltlichen Nichts (dem leeren Unlogischen und dem leeren logischen Formalprinzip) den ganzen Reichtum der beiden Arten von Erscheinungswelten hervorzaubert“ (193). —

Alle Beziehung ist, wie gesagt, entweder Explikation einer

im Seinsinhalt bereits drinsteckenden, impliciten Beziehung oder subjektive Reproduktion einer im Seinsinhalt bereits expliciten Beziehung. Im ersteren Falle werden die in der Wahrnehmung implicite mitgegebenen Beziehungen durch die denkende Explikation nur einfach konstatiert. Im anderen Falle dagegen wird etwas behauptet, was im gegebenen Wahrnehmungsinhalt gar nicht mitgegeben ist und was demnach auch nicht durch blosse Explikation konstatiert werden kann. Dort bedarf es keiner Induktionsschlüsse, die nur Wahrscheinlichkeitswert haben und bloss zu hypothetischen Annahmen führen. Hier dagegen spiegelt der Wahrnehmungsinhalt wohl die impliciten räumlichen und zeitlichen Beziehungen des transcendenten Seinsinhalts wieder, aber nicht seine expliciten, dynamischen Beziehungen, die sich der Wahrnehmung entziehen. Ursache, Zweck und Substanz sind empirisch nicht wahrnehmbar; sie sind implicite Beziehungen im transcendenten Seinsinhalt, die in das Wahrnehmungsbild des Seinsinhalts im Bewusstsein nicht mit eingehen, sondern durch denkende Rekonstruktion nachträglich hinzugefügt werden müssen. Dabei ist jedoch mit zwingender logischer Notwendigkeit nicht auszumachen, ob diese Hinzufügung im besonderen Falle der transcendenten Wirklichkeit entspricht oder nicht. Nun bezeichnet man ein solches Denken, das in den Seinsinhalt etwas schauend hineinlegt, was im Wahrnehmungsinhalt als solchen nicht liegt, als Spekulieren oder spekulatives Denken im Gegensatze zu dem bloss reflektierenden Denken, das sich damit begnügt, die im Wahrnehmungsinhalt empirisch gegebenen, impliciten Beziehungen des Seinsinhalts zu explizieren. Demgemäss werden auch die Kategorien des Denkens in solche der Reflexion und der Spekulation oder des reflektierenden und spekulativen Denkens zerfallen.

2. Die Kategorien des reflektierenden Denkens.

a) Die Kategorien des vergleichenden Denkens.

α) Die Vergleichungskategorien in der subjektiv idealen und objektiv realen Sphäre.

Bei den Kategorien des reflektierenden Denkens ist es zunächst die vergleichende Reflexion, wodurch das Bewusst-

sein zwar nicht, wie Ulrici meint, hervorgebracht, wohl aber sein Inhalt verdeutlicht und vom Denken in Besitz genommen wird. Der höchste Grad der Gleichheit ist die Identität oder Dieselbigkeit. Sie ist dann gegeben, wenn zwei Eindrücke auf dasselbe Ding an sich bezogen werden, und ist als synthetische Einheit des Vorstellungsobjektes nur dann gerechtfertigt, wenn die vorausgesetzte Identität des Dinges an sich wahr ist. Die Identität setzt die Kontinuität im Ortswechsel voraus; wo diese fehlt, tritt die blosse Gleichheit an ihre Stelle. Gleichheit im streng logischen Sinne ist Einerleiheit in allen Stücken, während Ähnlichkeit bereits eine Mischung von Gleichheit und Verschiedenheit darstellt, indem dieselben Vorstellungen, die in einigen Beziehungen gleich sind, in anderen verschieden sind. Liegt die Gleichheit nicht im Sein, sondern im Inhalt des Strebens und Wollens, also der dynamischen Funktion, so heisst sie Einstimmung oder Eintracht; ihr Gegenteil ist der Widerstreit oder die Zwietracht.

Hieraus folgt, dass die Gleichheit gar nicht expliziert werden kann, ohne dass auch der Begriff der Verschiedenheit dabei eine Rolle spielt. Die Verschiedenheit aber ist entweder bloss numerische Verschiedenheit bei sonstiger völliger Gleichheit oder auch zugleich Ungleichheit, wobei die erstere wieder entweder Verschiedenheit des Ortes oder der Zeit ist. Alle Verschiedenheit in der objektiv realen Sphäre aber baut sich auf aus numerischer Verschiedenheit und Richtungsverschiedenheit, indem die beiden Arten der Uratome sich durch die Richtung ihrer Kraftwirkungen, die verschiedenen Individuen derselben Atomart aber bloss noch durch Ortsverschiedenheit unterscheiden.

Auf den Gegensatz des Gleichen und Verschiedenen stützt sich die ganze Begriffsbildung. Der Gegensatz ist aber entweder ein extremer oder ein diametraler, je nachdem eine Reihe von Vergleichsobjekten nach der Mischung des Gleichen und Verschiedenen in gradliniger Stufenfolge oder auf dem Umfang eines Kreises angeordnet ist. Beide Gegensätze sind nur aus der spezifizierenden Einteilung eines Gattungsbegriffes entsprungen und heissen daher logische Gegensätze. Von ihnen verschieden ist der dynamische Gegensatz, der auch reeller Gegensatz oder Realrepugnanz genannt wird. Dieser ist eine explicite Beziehung

in der objektiv realen Sphäre, und die Vorstellung desselben ist die subjektiv ideale Reproduktion einer expliciten, objektiv realen Beziehung; der dynamische Gegensatz greift mithin aus den Kategorien des reflektierenden Denkens bereits in die des spekulativen über. Ursprünglich ein räumlicher Richtungsgegensatz, kompliziert er sich in zusammengesetzte Kräftegruppen proportional mit der Komplikation der Zusammensetzung und wird so zum polarischen dynamischen Gegensatz (Magnetismus, Elektrizität, Gegensatz der Geschlechter). Der dynamische Gegensatz führt beim Zusammentreffen der Entgegengesetzten zur dynamischen Spannung und zur Kollision, die mit der Aufhebung des entgegengesetzten Wirkens und im Kompromiss endet. Dieser selbst aber ist zuletzt ein Gleichgewichtszustand, der bis zur nächsten Störung durch eine hinzutretende Kraft vorhält, und wobei also die Spannung des dynamischen Gegensatzes auch dann noch als latente bestehen bleibt, wenn die äussere Wirkung durch das Gleichgewicht der entgegengesetzten Kräfte behindert ist.

Der aus der gegenseitigen dynamischen Einschränkung (Limitation) entspringende stabile oder labile Gleichgewichtszustand heisst, wenn er Gruppen von Uratomen beiderlei Art umfasst, materielle Raumerfüllung, und ein in diesem Sinne materiell erfüllter endlicher Raum heisst ein physischer Körper. Da jedoch die anziehenden Kräfte innerhalb des Systems, das wir einen materiellen Körper nennen, nicht ausreichen, um die Störungen zu überwinden, welche durch die Molekularbewegung der Wärme in dem System hervorgerufen werden, so genügt die gegenseitige Einschränkung der Kräfte innerhalb desselben nicht, um den Bestand des Systems zu sichern. Nur das Weltall vermag sein Gleichgewicht durch die innerhalb des Systems belegenen Kräfte und ihre gegenseitige Einschränkung aufrecht zu erhalten. Innerhalb des Weltalls dagegen werden die verschiedenen Systeme durch Kräfte begrenzt, die ausserhalb derselben liegen und ihrer Umgebung angehören, wennschon bei den festen Körpern die Begrenzung von innen bei weitem die Hauptsache ist. Was so von der objektiv realen Sphäre gilt, das gilt jedoch nicht von der subjektiv idealen Sphäre. Der Empfindung wird in jedem Augenblicke ihr ganzer Inhalt ohne dynamische Beziehung der

benachbarten Empfindungen unter einander lediglich durch die dynamischen Einflüsse der objektiv realen Sphäre auf die Sinne angewiesen. Was endlich die begriffliche Begrenzung betrifft, so ist die spezifische Differenz, auf deren Angabe dieselbe beruht, durch Heraushebung gewisser positiver Bestimmungen gewonnen, in denen Individuen derselben Art übereinstimmen; sie ist also an sich eine durchaus positive Bestimmtheit. Erst im reflektierenden Urteil wird die Verschiedenheit der sich selbst gegen einander abgrenzenden Spezien aus einer positiven Determination in sich selbst zu einer negativen Determination in Bezug auf die anderen. „An sich ist alle Determination Position; erst in der Reflexion erhält sie die Negation als eine subjektive Zuthat, die aber wiederum nicht willkürlich, sondern für den Standpunkt des bewussten Urteilens logisch notwendige Explikation einer impliciten Beziehung ist“ (211).

Das Nicht ist die explizierte Beziehung der Verschiedenheit ohne Rücksicht auf die positive Bestimmtheit, die dem als verschieden Konstatierten zukommt. Die Negation im Urteil ist also nur eine Thätigkeit des diskursiven Denkens, die dazu dienen soll, eine etwaige verkehrte Denkthätigkeit zu berichtigen oder ihr vorzubeugen. Von ihr verschieden ist diejenige Negation, die eine Realopposition und ihr Ergebnis, die gegenseitige Aufhebung der intendierten Aktion im Bewusstsein, widerspiegelt. Denn diese ist die gedankliche Reproduktion einer expliciten dynamischen Beziehung, knüpft somit an eine Kategorie des spekulativen Denkens an. Jedenfall gehört auch sie nur dem abstrakten, diskursiven, bewussten Denken an; denn die Seinsgrundlage der Negation überhaupt ist die Verschiedenheit und der dynamische Gegensatz, die beide als solche das Nicht nicht an sich haben, sondern durchweg positiv sind.

Die Limitation (Einschränkung) ist sonach eine unvollständige Aufhebung. Was an ihr Aufhebung ist, das drückt sich im Spiegel des bewussten Denkens als Negation aus: jede Kraftäusserung negiert oder vernichtet die andere ihr entgegengesetzte von gleicher Stärke. Das Denken projiziert dabei seinen abstrakten, diskursiven Begriff der Negation in den dynamischen Widerstreit hinaus, um sich diesen näher zu bringen und durch Assimilierung verständlich zu machen.

Weder die einfache logische Negation, noch der dynamische Widerstreit enthält einen Widerspruch. Ein solcher liegt vielmehr nur da vor, wo das positive Urteil, das durch die Negation für irrtümlich erklärt wird, trotz dieser logischen Aufhebung fortbesteht und seinerseits das negative Urteil für irrtümlich erklärt. Der Widerspruch entspringt also immer nur aus Irrtum und darf nicht, wie Hegel es in seiner Dialektik gethan hat, mit der logischen Negation und dem realen Widerstreit verwechselt werden.

Die Negation des Seinsbegriffes, das Nichtsein oder Nichts hat genau so viel Bedeutungen, wie das von ihm negierte Etwas oder Sein. Jedes dieser Nichtse ist aber nur ein relatives Nichts in Bezug auf die in ihm negierte Bedeutung des Seins und kann darum sehr wohl ein relatives Etwas sein in Bezug auf die anderen in ihm nicht negierten Bedeutungen des Seins. Das absolute Nichts würde man folglich erst dann erreicht haben, wenn man sicher wäre, alle möglichen Bedeutungen des Seins ohne Rest erschöpft und in Bezug auf sie alle gleichmässig das Etwas verneint zu haben.

β) Die Vergleichungskategorien in der metaphysischen Sphäre.

In der metaphysischen Sphäre stellen sich Gleichheit und Verschiedenheit, ebenso wie Einstimmung und Widerstreit dar als impliciter Beziehungskomplex in der inneren Mannigfaltigkeit der einen Idee. Indem die Idee, als einheitliche Totalität, vom Willen realisiert wird, wird auch das Gleiche und Verschiedene, das Einstimmende und Widerstreitende des idealen Gehalts realisiert; aber beide werden als das realisiert, was sie logisch genommen sind, d. h. die ersteren als implicite, die letzteren als explicite Bestimmungen. Die Substanz ist verschieden von ihren Attributen, denn diese sind nur ihre ewigen, unwandelbaren Accidentien, und Substanz und Accidens bilden einen logischen Gegensatz. Ein Widerstreit zwischen beiden ist jedoch nicht möglich. Ebenso befindet sich das Wesen, die Einheit der Substanz und ihrer Attribute, zwar in einem logischen Gegensatze gegen die Erscheinung oder die Welt, als Einheit der objektiv realen und subjektiv idealen Sphäre, aber nicht in einem Widerstreite. Die Attribute im Vergleich zu einander sind darin

gleich, dass sie beide Attribute sind; essentiell dagegen sind sie von einander verschieden, indem jedes seiner Wesenheit nach etwas ist, was das andere nicht ist. Als Spezien der Gattung „Attribut“, deren jede nur durch ein einziges Exemplar vertreten ist, sind sie sowohl Extreme, als auch diametral entgegengesetzt und erscheinen so der logischen Reflexion als Typus des Gegensatzes. Dieser Gegensatz ist aber kein reeller, da beide Attribute nie in einen wirklichen Konflikt mit einander geraten können, sondern er ist blosse essentielle Verschiedenheit.

Wenn infolge der Willensinitiative das Logische sich auf das Unlogische bezieht, so erkennt es dabei nicht etwa die positive Essenz des Wollens, die der seinigen entgegengesetzt ist, sondern nur der logische Gegensatz zur eigenen Wesenheit vermittelt ihm, als implicite logische Beziehung, die heterogene Essenz des anderen Attributs, das sich ihm in der antilogischen Initiative zum gemeinsamen Funktionieren aufdrängt. „Wir erst, als bewusst Denkende, sind es, die die implicite Beziehung des unbewusst Logischen uns explizieren und dadurch das andere Attribut negativ als Unlogisches erkennen, zugleich aber auch das Unlogische positiv als Willen bestimmen, indem wir aus der uns erfahrungsmässig gegebenen Empfindungsintensität auf die ihr zu Grunde liegende dynamische Intensität zurückschliessen“ (222 f.). Das Logische bezieht sich aber nicht nur implicite auf das Gegenteil seiner selbst als auf ein Seiendes, sondern es bezieht sich auch implicite auf dasselbe als auf ein die logische Aufhebung logisch Herausforderndes, oder wie wir in der Sprache des diskursiven Denkens sagen würden, als auf ein aus logischem Gesichtspunkte Nichtseinsollendes. „Es benutzt den reellen Konflikt der Teilfunktionen des Wollens, um durch das Unlogische die Ziele des Logischen verwirklichen zu lassen; selbst machtlos, bedient es sich der Macht des Willens, um diese Macht zu brechen, ein Verfahren, das man in Übertragung bewusstgeistiger Verhältnisse auch als die „List der Idee“ bezeichnen kann“ (223). Es ist ein Kampf mit ungleichen Waffen (Macht und List). Formell ein logischer, sofern er sich nur innerhalb des Logischen vollzieht, wo allein der Gegensatz des essentiell Verschiedenen als Gegensatz, wenn auch nur implicite gesetzt ist, ist er inhaltlich ein metalogischer, zwischen dem Logischen und seinem Gegen-

teil sich abspielender, und gelangt zum Austrag, indem er zu einem dynamischen Konflikte des mit positivem und des mit negativem Inhalt erfüllten Teils des Wollens wird.

b) Die Kategorien des trennenden und verbindenden Denkens.

Die zweite Gruppe der Kategorien des reflektierenden Denkens bilden die Kategorien des trennenden und verbindenden Denkens. Der Bewusstseinsinhalt jedes Augenblicks ist ein einheitlicher, aber indem das Denken auf die in ihm gegebenen Verschiedenheiten reflektiert, zerlegt es den einheitlichen Bewusstseinsinhalt in seine verschiedenen Bestandteile. Das kontinuierliche Nebeneinander und Nacheinander wird durch die trennende Reflexion in ein diskretes Nebeneinander und Nacheinander umgewandelt, das gleichzeitig in einander Seiende in seine Komponenten aufgelöst. Mit dem Trennen der Wahrnehmungen aber geht ihr Verbinden Hand in Hand. Dabei ist die Art und Weise des Trennens sowohl, wie die des Verbindens durch die Rücksichtnahme auf die transcendente Kausalität der Dinge an sich bedingt, und die Zerlegung wie die Auswahl der zu verknüpfenden Stücke und der angestrebten Verknüpfungsweise ist abhängig von dem Zwecke, der mit diesem geistigen Thun verfolgt wird. Ohne also gerade die letzten und höchsten Kategorien oder gar Prinzipien zu sein, sind Analyse und Synthese doch gleichsam das Ein- und Ausatmen der Reflexion, ohne welche der letzteren die Lebendigkeit fehlen würde.

In der objektiv realen Sphäre ist alles bis zu einem gewissen Grade getrennt und bis zu einem gewissen Grade verbunden. So ist jede einzelne Atomkraft zwar eine kontinuierliche, aber keine homogene Einheit, indem sie an jedem Punkte des Raumes anders und im Centrum gar nicht wirkt. Sie kann folglich als in unendlich dünne Kugelschalen zerlegt gedacht werden, die von der Reflexion unterschieden werden müssen. Andererseits sind die vielen Atomkräfte zwar getrennt gegen einander durch ihre verschiedene Excentricität, aber doch auch wieder vereint, indem sie denselben Raum kontinuierlich dynamisch erfüllen und dynamisch mit einander verbunden sind als Momente Einer Idee und Teilfunktionen Einer Substanz. Jede Einheit

ist Einheit mehrerer oder Vieleinigkeit, jede Vielheit ist Getrenntheit oder Vereinzelung eines irgendwie Geeinten.

Die Einheit ist entweder ursprüngliche oder synthetische Einheit. Indessen auch dieser Unterschied ist nur ein relativer, denn was sich unter dem einen Gesichtspunkte als ursprüngliche Einheit darstellt, das erscheint unter einem anderen als synthetische Einheit. So geht in der subjektiv idealen Sphäre die Einheit des Bewusstseinsinhalts seiner Zerlegung voran, während der Bewusstseinsinhalt selbst schon das Ergebnis vorbewusster Synthesen ist. In der objektiv realen Sphäre geht der dynamischen Wiederverbindung der gesonderten Teilfunktionen in dem Aufeinanderwirken der Individuen die Individuation, d. h. die Zerlegung der Einen dynamischen Funktion in viele gesonderte Teilfunktionen, vorher. In der metaphysischen Sphäre endlich sind Synthese und Analyse nur in und mit einander anzutreffen als substantielle Einheit und attributive Zweiheit. Die substantielle Einheit des Wesens ist die ursprünglichste aller ursprünglichen Einheiten, die Sonderung der attributiven Essenzen die ursprünglichste aller Sonderungen und die funktionelle Einheit der Attribute die ursprünglichste aller synthetischen Einheiten.

Die substantielle Einheit macht, dass die Funktion selbst auch nur Eine ist und alle Mannigfaltigkeit der gegliederten Funktion in der Einheit aufgehoben ist. Das gilt nicht bloss für die attributive Sonderung in eine dynamisch-thelistische und logisch determinierende Seite, die in jeder kleinsten Partialfunktion vereinigt sind, sondern es gilt auch für die individuierende Sonderung in Partialfunktionen, sowie für die Sonderung jeder Partialfunktion in einen unbewussten und einen bewussten Teil. Der substantiellen Einheit tritt damit die funktionelle und phänomenalistische Einheit, und zwar diese als die Einheit der objektiv realen und subjektiv idealen Erscheinungssphäre zur Seite, welch letztere auch die psychophysische Einheit genannt werden kann.

Eine besondere Art des trennenden und verbindenden Denkens ist das Urteilen. Wir haben dasselbe schon früher in der Methodologie als ein Ur-Teilen des gegebenen Bewusstseinsinhalts und ein Zuerteilen von prädikativischen Bestimmungen

erkannt. (Vgl. oben S. 89.) „Betont man im Urteil die verbindende Denkthätigkeit, so setzt es den Begriff voraus; betont man in ihm die trennende Thätigkeit, so ist der Begriff sein Ergebnis. Beides sind aber einseitige Auffassungen. Auch die allererste Begriffsbildung vollzieht sich nur durch ein Urteil, das sich hier also noch nicht auf die Kenntnis des Begriffs stützen kann; auch die prädikativische Zuerteilung eines Begriffs ist logisch nur möglich durch Wiederholung der trennenden Reflexion, welche in der jetzt gegebenen Wahrnehmung abstraktes Trennstück und konkreten Rest scheidet, da nur so die Identität des abstrakten Trennstücks in dieser Wahrnehmung mit dem abstrakten Trennstück in anderen Wahrnehmungen konstatiert werden kann" (237). „Die Hervorkehrung des Getrennten ist die Begriffsbildung, die Hervorkehrung der Einheit dieses Trennstücks mit diesen konkreten Resten ist die Urteilsbildung im Sinne der Prädikatszuerteilung. Beide gehen Hand in Hand, wie Analyse und Synthese; beide sind nur verschiedene Seiten desselben Vorganges oder verschiedene Adspekte desselben aus verschiedenen Gesichtspunkten" (ebd.).

Wir haben früher auch bereits den Gegensatz der analytischen und synthetischen Urteile erörtert und gesehen, dass auch dieser Unterschied bloss ein relativer ist. Jedes Urteil ist ein analytisches, wenn ich es auf einen Subjektbegriff oder eine Subjektwahrnehmung beziehe, die so vollständig ist, dass sie den Prädikatbegriff bereits in sich einschliesst, dagegen synthetisch, wenn ich es auf eine noch unvollständige Subjektvorstellung beziehe, die erst durch den Erkenntnisakt vervollständigt wird, aus dem das Urteil entspringt. Synthetische Urteile a priori aber giebt es im diskursiven, bewussten Denken nicht, weil dieses Denken seinen Inhalt nicht selbstthätig produzieren, sondern nur aus der Erfahrung entnehmen kann, im unbewussten, intuitiven Denken nicht, weil dieses überhaupt nicht urteilt. (Vgl. oben ebd.)

Das Trennstück, das die abstrahierende Reflexion aus der Einzelvorstellung heraushebt, besteht explicite nirgends als im Bewusstseinsinhalt; in der objektiv realen und metaphysischen Sphäre besteht es nur implicite, aber natürlich nur insoweit, als die subjektive Vorstellung transcendentale Wahrheit hat. „Als implicites, wirkliches Sein ist der Begriff nicht eine Einheit,

sondern eine Vielheit, sofern er ein mehreren Gemeinsames ist; Einheit ist er nur als explicites Reflexionsergebnis, d. h. als abstrakter Gedanke und nirgend sonst. Das „Teilhaben der Vielen an dem Einen Begriff“ gehört somit ebenfalls lediglich dem Standpunkte der Reflexion an; „jeder Versuch, nach Platons Vorgang, Begriffe unter dem Namen von Ideen zu konkreten Einheiten aufzublähen und die Beschaffenheit der Einzeldinge aus einer Selbstzerlegung dieser Ideen erklären zu wollen, gehört in das Reich einer spielenden Phantasiethätigkeit, welche das nur auf dem Reflexionsstandpunkt der subjektiv idealen Sphäre Statthafte (nämlich die Abstraktion von den konkreten Resten) transcendental in die objektiv reale und metaphysische Sphäre hinausprojiziert“ (241). Die absolute Idee dirimiert sich auch nicht, wie Hegel glaubt, in lauter Einzelideen oder Begriffe, die dann erst wieder sich aus der Sphäre des Allgemeinen durch die des Besonderen hindurch in die des Einzelnen zerlegen, sondern sie selbst ist das konkret Allgemeine, die absolut konkrete Einheit, die sich nur dadurch zu allem dirimiert und als umfassende Einheit und allerzeugender Grund allen gemeinsam ist, dass sie sich unmittelbar in lauter konkrete Mannigfaltigkeit zerlegt. Es giebt also wohl Universalia post res im abstrakten, diskursiven Denken, es giebt auch Universalia in rebus als implicite in ihrer konkreten Singularität enthaltene Bestandteile, aber es giebt keine Universalia ante res, wie der scholastische Begriffsrealismus annahm.

Alle Begriffsbildung beruht auf dem Unterschiede des Wesentlichen und Unwesentlichen. Aber auch dieser Unterschied hat nur eine relative Bedeutung und bestimmt sich nach den Zielen, die man mit der Begriffsbildung verfolgt. In theoretischer Hinsicht ist das Wesentliche letzten Endes dasjenige, was in die Erkenntnis des Zusammenhanges der Ursachen und Wirkungen und der Mittel und Zwecke einführt, in praktischer Hinsicht das, was zur Anpassung der Mittel an die Zwecke dient, also vor allem ebenfalls wieder das Verständnis der Wirkungen. So ist die Begriffsbildung letzten Endes ganz und gar durch die Kategorien der Kausalität und Teleologie bestimmt und damit auch hier das Fundamentum relationis der reflektierenden Beziehungsexplikationen in der Einsenkung der speku-

lativen Kategorien in den Seinsgehalt zu suchen. Je mehr ein Begriff zum Verständnis dieser Einsenkung beiträgt, desto spekulativer ist er, und alle wahrhafte Begriffsbildung ist spekulative Begriffsbildung.

Relativ sind auch die Bestimmungen der Form und des Inhalts, die nicht selten zur Verdeutlichung des Verhältnisses von Begriff und konkretem Rest verwendet werden. Alles, was nach der einen Seite als Inhalt erscheint, zerfällt bei näherer Betrachtung selbst wieder in Form und Inhalt. Darum ist es ein Irrtum, an einen Gegensatz zur Form, an einen Stoff, der bloss noch Inhalt und gar nicht mehr Form wäre, zu glauben, wie der Aristotelismus, die Scholastik und der katholisch orthodoxe Neuthomismus dies thun. Als synthetische Geometrie, ist der objektiv reale Weltprozess ein reines Formenspiel, das bloss durch die leere Form des Wollens verwirklicht wird. Aller Stoff ist folglich bloss subjektiv, und die Form ist das alleinige Herrschaftsprinzip der Dinge. Was dem Bewusstsein als relativer Inhalt erscheint, ist selbst auch nur ein objektiv realer Formenkomplex, der nur noch nicht als ein solcher durchschaut ist. Dieser noch unaufgelöste Stoff enthält die Aufgabe für das subjektive Denken, ihn gleichfalls in Formbestandteile aufzulösen; denn gerade nur soviel ist für die theoretische Erkenntnis begreiflich, als bereits als Form erkannt und aufgezeigt ist, der unaufgelöste Rest dagegen bleibt vorläufig dunkel und unverstanden.

So bethätigt sich alle Begriffsbildung am Bewusstseinsinhalt der subjektiv idealen Sphäre sowohl trennend, wie verbindend ausschliesslich mit der Absicht, die natürlichen Gliederungen, Trennungen und Zusammenhänge der objektiv realen Sphäre zu verstehen. Sie nähert sich damit mehr und mehr jener wirklichen Gliederung in der unorganischen und organischen Natur, die man „das natürliche System" nennt; aber sie bleibt auch hierbei noch nicht stehen, sondern sucht aus den physischen und psychischen Funktionskomplexen und den aus ihnen herauskrystallisierten Typen zu den metaphysischen Funktionsformen und den ihnen zu Grunde liegenden Seinsformen, und zwar zu einem natürlichen System derselben aufzusteigen, wobei die unzulänglichen geschichtlichen Systeme der Metaphysik sich zu dem vorschwebenden Ziele verhalten, wie sich das Linnésche

Klassifikationssystem des Pflanzenreichs zu dem natürlichen verhält.

Mit dem Trennen und Verbinden des gegebenen Bewusstseinsinhalts sind unmittelbar auch die Kategorien des Ganzen und seiner Teile, der Einheit und der Vielheit gegeben. Die Vielheit, welche hinreicht, die Einheit lückenlos zu konstituieren, ist die Allheit der Teile. Wird dagegen von den Vielen behauptet, dass es „nicht alle“ seien, so sind es nur „einige“. So führt das trennende und verbindende Denken durch die Beziehung, in die es die Vielheit zur Einheit setzt, zu den unbestimmten Zahlbegriffen alle und einige. Tritt zu ihm sodann das messende Denken hinzu, so erhalten wir die bestimmten Zahlbegriffe.

c) Die Kategorien des messenden Denkens.

Die Betrachtung der Kategorien des messenden Denkens geht von dem Satze aus, dass alles Zählen ein Messen ist. Das Messen nämlich entspringt aus der Verbindung des Vergleichens und Trennens. Es bedarf zweier Einheiten: des Masses und des zu Messenden, die beide eine Grösse gleicher Art haben und dadurch ihrer Grösse nach vergleichbar sein müssen. Ist nun das zu Messende in sich kontinuierlich, so muss es durch das messende Denken in diskrete Trennstücke zerlegt werden, deren jedes dem Masse gleich ist. Dabei vergegenwärtigt man sich die Vielheit in ihrer Bestimmtheit durch verschiedene Kunstgriffe, die alle darauf hinauslaufen, die beschränkten Grenzen unserer Zahlanschauung durch Vertauschung der Masseinheit zu erweitern, z. B. indem man Gruppen von zwei oder drei Masseinheiten zusammenfasst oder die Schläge der Turmuhr zum Zweck des Zählens rhythmisch gliedert und alsdann die Gruppen in der ganzen Reihe misst. Die Thatsache einer simultanen Anschauung der bestimmten Vielheit widerlegt die Behauptung, dass alles Zählen nur zeitlich zu stande komme; im Gegenteil wird selbst in der Succession der Eindrücke die Zahl nur als simultaner Rückblick auf die ganze Reihe gewonnen. Insofern das Messen der bestimmten Vielheit erleichtert wird durch ein Wechseln des Masses, d. h. durch Einsetzung von Gruppen an Stelle des einfach Diskreten, entsprechen unseren sogenannten

einfachen Ziffern bereits mehr oder weniger zusammengesetzte Zahlbegriffe. Von Zahlen über 10 aber haben wir überhaupt keine unmittelbare Vorstellung, sondern wie das Zählen unterhalb der Zehn ein Hersagen konventioneller Wortbezeichnungen ist, deren Bedeutung in einem Messen durch 2, 3, 4 oder 5 oder bei der 2 in einem Messen durch die 1 besteht, so ist unser vermeintliches Zählen über die Zehn hinaus nichts weiter als ein Messen durch Potenzen der 10.

Die einfache Zahl ist sonach eine simultane Anschauung. Die zusammengesetzte Zahl dagegen ist eine unlösbare Aufgabe. In derselben Weise sind auch die gebrochenen, die negativen und imaginären Zahlen lauter unlösbare Aufgaben, weil denselben keine Anschauung entspricht. Alle Zahlen aber entstehen unmittelbar durch Messen und drücken Massverhältnisse aus; mittelbar jedoch entstehen sie durch Verbindung und Trennung von Massverhältnissen oder durch das Messen von Massverhältnissen an einander.

Als Verhältnisgrösse, ist die Zahlgrösse eine schlechthin abstrakte, aus ihrem Seinsgrunde herausgehobene Beziehung, welche für das bewusste Denken die impliciten quantitativen Beziehungen expliciert, die in und mit den konkreten benannten Grössen, d. h. den extensiven (Raum-, Zeit- und Bewegungs-) Grössen und intensiven (Kraft- und Empfindungs-) Grössen, gesetzt sind. Explicite sind also die Zahlgrössen nirgends als in der subjektiv idealen Sphäre des bewussten Denkens; implicite aber, als Verhältnisse, sind sie in den Beziehungen mitgesetzt, welche den konkreten benannten Grössen immanent sind.

Die Mathematik hat es wohl mit verschwindend kleinen und mit übermässigen, unermesslichen Grössen zu thun, aber nicht mit dem im eigentlichen Sinne Unendlichen, als einem unendlich Grossen oder einer unendlichen Grösse. „N u l l und U n e n d l i c h sind zwar Begriffe, mit denen die Mathematik operiert, aber nicht als mit Grössen, sondern als mit Nichtgrössen, die einer doppelseitigen Grenze oder Scheide entsprechen. Sie kennt wohl das potentiell Unendliche, d. h. die Endlosigkeit des Prozesses, aber nicht ein aktuell Unendliches, nicht ein als vollendet gegebenes Unendliches. Die richtige Deutung des Unendlichen befreit sie ebensosehr von dem Vorwurf, mit widerspruchsvollen

Begriffen zu operieren, wie von dem anderen, eine ungenaue Wissenschaft zu sein und sich mit blossen Näherungswerten zu begnügen, wo ein theoretisch exakter Wert gefordert ist" (273). Dass aber die Mathematik genötigt ist, mit dem unendlichen Progress, dem übermässig Grossen und verschwindend Kleinen, sowie mit den Nichtgrössen Null und Unendlich zu operieren, das liegt daran, weil das Messen ein diskretes Thun ist und darum dem Kontinuierlichen nur ausnahmsweise und zufällig, aber nicht grundsätzlich gerecht werden kann.

In der objektiv realen Sphäre hat das Unendliche gar keine Bedeutung, weil es ein Widerspruch wäre, dass eine vollendete Unendlichkeit existierte. Sowohl die Zeit als auch der Raum sind aktuell endlich, und ebensowenig kann von einer reellen Teilbarkeit der Atome die Rede sein. Die kosmologischen Antinomien Kants haben also auf dem Boden des transcendentalen Realismus und des dynamischen Atomismus gar keinen Sinn mehr (vgl. Hartmanns Schrift „Kants Erkenntnistheorie u. s. w." S. 197—215).

Aber auch in der metaphysischen Sphäre giebt es kein aktuell Unendliches. Endlich und unendlich gehören beide der extensiven oder intensiven Quantität an; das Wesen, abgesehen von seiner Funktion, hat aber weder Extension, noch Intensität, also auch keine Quantität, also kann es auch ebensowenig unendlich sein. In der Funktion kann sich ohne Widerspruch immer nur eine endliche Intensität und eine endliche Extension entfalten, und folglich kann auch die objektiv reale Sphäre nach Kraft, Alter und Umfang nur endlich sein. Zwar giebt es keine endliche Intensität der Weltkraft, keine endliche Dauer des gesammten Weltprozesses und keinen endlichen Umfang des Weltgebäudes, die nicht vom Absoluten hätten quantitativ überschritten werden können. Die in unserer Welt angesetzten drei Bestimmungen von diesen drei Grössen sind also drei willkürlich bestimmte Konstanten, die auch anders, also auch grösser hätten ausfallen können. Allein diese potentielle Unendlichkeit kann unter keinen Umständen zu einer aktuellen Unendlichkeit der Funktion führen. Potentiell unendlich in dem angegebenen Sinne ist nun aber jede der beiden Seiten der absoluten Funktion. Das Wollen ist es ohne weiteres, kommt jedoch in der Isolierung nicht dazu,

die potentielle Unendlichkeit zu realisieren. Die logische Determination hat die potentielle Unendlichkeit nicht bloss insofern, als sie das formal logische Prinzip auf jeden ihr sich darbietenden Anlass zur Bethätigung anwenden kann, sondern sie hat sie auch hinsichtlich der Bestimmung der Weltkonstanten innerhalb des teleologisch offen stehenden Spielraums.

Von den beiden Seiten der Funktion wird die potentielle Unendlichkeit auch auf die beiden Attribute zurückprojiziert, aus denen jene entspringen, und erscheint hier als potentielle Unendlichkeit in zweiter Potenz. Denn die Essenz ist potentiell unendlich, sofern sie die potentiell unendliche Funktion aus sich entlassen kann. Aber die essentielle Unendlichkeit in diesem Sinne hat nichts mit jener Unendlichkeit zu thun, wie sie diejenigen annehmen, die sich zur grösseren Ehre Gottes die Unendlichkeit des Absoluten nicht entreissen lassen wollen.

d) Die Kategorien des schliessenden Denkens oder die Formen der logischen Determination.

α) Die logische Determination in der subjektiv idealen Sphäre.

Alles Schliessen ist ein Erschliessen oder Aufschliessen und bedeutet das Explicieren einer implicite bereits gesetzten und gegebenen Beziehung. In diesem Sinne ist auch schon die Ableitung des Urteils aus der gegebenen Vorstellung ein Erschliessen des in der Vorstellung implicite mitgegebenen Verhältnisses ihrer Teile zu einander und zum Ganzen und also ein Schliessen im weiteren Sinne des Wortes. Im engeren Sinne jedoch bedeutet Schliessen die Ableitung von Urteilen aus Urteilen.

Bereits in der Methodologie haben wir das Schliessen in der Form der Deduktion und die letztere als eine Urteilsumformung unter Vermeidung des Widerspruches kennen gelernt. Wir haben gesehen, wie dieses deduktive Schliessen nur einen rein formalen Wert besitzt, solange die Prämissen keine reale Erkenntnis von realistischer Wahrheit sind, d. h. solange ihnen keine Dinge an sich entsprechen, und wir haben auch bereits darauf hingewiesen, dass das blosse subjektiv ideale Denken als solches nicht im stande ist, ihnen eine derartige transcendental realistische Wahrheit zu verschaffen. Das gilt nicht bloss von der deduktiven Philosophie, sondern selbst von den formalen

Wissenschaften der Mathematik und Logik. Die reine Logik und die reine Mathematik leiten zwar ihre Grundsätze analytisch aus den vorausgesetzten Begriffen unter Ausschluss des Widerspruches ab und bieten insoweit Gewissheit im Sinne logischer Notwendigkeit; allein da ihre Sätze nur als analytische formal gewiss sind, so mangelt ihnen jeder reale Erkenntniswert. Jene rein formalen Wissenschaften sind daher unfähig, irgend etwas Wirkliches zu erklären. Sowie sie aber mit synthetischen Sätzen in dem Sinne operieren, dass sie den von ihnen vorausgesetzten Begriffen, z. B. dem des Raumes, eine transcendent reale Bedeutung zuschreiben, so gehen sie damit ihrer Apodikticität verlustig, weil sie mit jener Annahme die Grenzen des Bewusstseins, d. h. einer rein formalen Erkenntnis, überschreiten.

Dasjenige Hilfsmittel, wodurch allein eine realistische Wahrheit begründet werden und damit auch eine fruchtbare Deduktion im Sinne einer solchen Wahrheit ermöglicht werden kann, ist die Induktion. Sie hat nicht, wie die Deduktion, an sich einen formalen Wert, sondern tritt nur da in Kraft, wo eine reale Gesetzmässigkeit sich in den Dingen bethätigt und die Einzelfälle gleichförmig ausgestaltet. Ihre Bündigkeit entspringt also lediglich aus realen Verhältnissen, und ihr Wert, sowie ihre Brauchbarkeit hängen davon ab, dass wir eindeutig determinierende kausale Beziehungen zu konstatieren vermögen. Da jedoch unsere Erkenntnis in dieser Hinsicht nie gewiss ist, weil es sich dabei immer nur um einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache handelt, so kann die Induktion es niemals zu apodiktischer Gewissheit bringen, wenn sie auch in vielen Gebieten zu einer praktisch ausreichenden Wahrscheinlichkeit gelangen kann. Die Induktion ist entweder Gesetzesinduktion oder Ursacheninduktion und verläuft in beiden Fällen in entgegengesetzter Richtung, wie der Naturprozess, in welchem das Gesetz sowohl, wie die Ursache das Prius der Wirkung sind, woraus wir beide induzieren: der Seinsgrund fällt also in ihr mit dem Erkenntnisgrunde nicht zusammen. Die Deduktion dagegen, soweit sie eine reale Bedeutung beansprucht, verläuft in derselben Richtung, wie der Naturprozess, obschon man auch bei ihr nicht behaupten kann, dass Seinsgrund und Erkenntnisgrund zusammenfielen.

Beide, die Deduktion in dem angegebenen Sinne, wie die

Induktion, reproduzieren Bestimmungen, die in der objektiv realen Sphäre bereits als explicite bestehen, aber beim Übergang in die subjektiv ideale Sphäre wieder zu impliciten geworden sind; sie haben mithin ihren Erkenntniswert nur darin, dass sie reale, explicite Verhältnisse ideell rekonstruieren, indem sie dieselben aus ihrer ideellen Implikation reexplicieren. Beide können dies aber nur insoweit, als sie sich auf die spekulative Kategorie der Kausalität stützen. Also weisen auch sie inhaltlich über sich hinaus auf die spekulativen Kategorien. Ihre eigenartige Bedeutung für das Erkennen aber haben sie in dem leitenden Gesichtspunkte der Ausschliessung des Widerspruches.

Die Ausschliessung des Widerspruches wird für das subjektive Denken in dem Satze vom Widerspruche formuliert. Dieser Satz allein ist die Grundlage der subjektiven Logik, aber nicht der Satz der Identität und noch weniger der Satz des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes. Dass ein Ding A A ist und bleibt, ist eine blosse Thatsache; denn auch das Unlogische ist und bleibt faktisch das Unlogische, ohne sich durch diese thatsächliche Identität mit sich einem logischen Gesetze unterzuordnen. Die blosse faktische Identität mit sich ist also noch nichts Logisches, sondern etwas Metalogisches, das auch allem zukommen kann, was nicht das Logische ist. Erst wenn der Satz als ein logisches Postulat in dem Sinne aufgefasst wird, dass A notwendig A ist und bleiben soll kraft der Wesenheit des Logischen, erst dann erhält er eine logische Bedeutung. Erst die gegen eine eventuelle Störung sich wehrende Selbstbehauptung, erst die die Nichtidentität negierende Identität findet die Zustimmung und Billigung des Logischen, aber doch nur deshalb, weil die Nichtidentität mit sich vom Logischen als ein logisch nicht sein Sollendes verurteilt werden müsste, sofern die Verbindung von Identität und Nichtidentität einen Widerspruch einschliesst. So ist also die logische Bedeutung des Satzes der Identität von dem Satz vom Widerspruche abgeleitet, und ebenso ist auch der Satz vom ausgeschlossenen Dritten nur eine besondere Anwendung jenes Satzes, da derselbe nur insoweit gilt, als es sich um kontradiktorische Gegensätze handelt. Was aber den Satz des Grundes anbetrifft, so ist dieser erst recht kein Grundsatz der logischen Deter-

mination in der subjektiv idealen Sphäre, denn entweder ist er geradezu falsch oder aber er ist eine tautologische Ableitung aus dem Satz vom Widerspruche.

Der Satz vom Widerspruch besagt, dass kontradiktorische Gegensätze nicht vereinigt gedacht werden können. Dass sie auch nicht zusammen sein können, gilt jedoch nur, wenn das Sein unter dem Gesetz des Logischen steht, und darüber vermag der Satz vom Widerspruch als solcher nichts auszumachen. Die Widerspruchslosigkeit ist sonach nur das formale Kriterium der Wahrheit, durch sie wird nur die formale Übereinstimmung mit dem Sein in Bezug auf die formallogische Beschaffenheit beider festgestellt, während die inhaltliche Wahrheit der inhaltlichen Übereinstimmung mit dem Sein bedarf. Die logische Determination, als eine rein formalistische, muss also den Inhalt, auf den sie angewandt wird, bereits vorfinden, und sie empfängt denselben durch die Erfahrung. Dabei bleibt bei der Gesetzesinduktion ein Rest von Gegebenen übrig, der nicht zur logischen Determination als solchen gehört und darum durch sie auch nicht gefunden werden kann; diese Gegebenen sind in der mathematischen Formulierung des Gesetzes die sogenannten Konstanten. Aber auch die Ursacheninduktion kommt zu Bestimmungen, die sich der logischen Determination entziehen, nämlich die besondere Konfiguration der Umstände, welche der Realgrund dafür ist, dass nach einem bestimmten Gesetze gerade diese bestimmte Wirkung erfolgt, und die letzten Endes auf die Konstellation der Umstände beim Beginn des Weltprozesses als einer von den Gesetzen unabhängigen Bestimmtheit zurückführt. „Während die formalen Beziehungen, die sich in den Gesetzen ausdrücken, deduktiv ableitbar sind, könnte die Konstellation der Atome beim Beginn des Weltprozesses, ebenso wie die konkreten Werte der Konstanten, immer nur aus der empirisch gegebenen Bestimmtheit der Wirkungen ermittelt werden. Wie diese das letzte Ziel der Gesetzesinduktion bildet, so jene das letzte Ziel der Ursacheninduktion" (317). Nur wenn ihm jene Anfangskonstellation und die Konstanten aller Gesetze irgendwie und irgendwoher gegeben wären, könnte unser diskursiver Verstand den ganzen Weltprozess ohne Hilfe der Erfahrung und Induktion deduktiv ableiten, vorausgesetzt, dass er im stande wäre, alle

möglichen mathematischen Aufgaben zu lösen. „Hiernach lässt sich ermessen, wie gross die Aussicht ist, das Erkenntnissystem bloss deduktiv zu vollenden, und welche grundlegende Stellung in alle Zukunft hinaus die Induktion im System der menschlichen Erkenntnis trotz aller etwaigen künftigen Fortschritte der mathematischen Physik einnehmen wird“ (ebd.).

β) Die logische Determination in der objektiv realen Sphäre.

In der **objektiv realen** Sphäre entspricht der zu realer Erkenntnis führenden Deduktion die Kausalität, denn das Gesetz ist bestimmend für die Explikation dieser Ursache aus dieser Wirkung. Da jedoch die Natur allgemeine Gesetze nicht anders als durch die Einzelfälle ausspricht, die Gesetze mithin nicht **vor** den Vorgängen, sondern **in** denselben implicite enthalten sind, so entspricht das Analogon der Deduktion in der Natur nur dem unvollständigen Syllogismus, bei welchem der Obersatz stillschweigend vorausgesetzt, aber nicht explicite aufgestellt wird. „Der Weltprozess stellt sich unter diesem Gesichtspunkt wie eine deduktive Kette von lauter unvollständigen Schlüssen dar, die von der Ursache zur Wirkung und von dieser als neuer Ursache zur nächsten fortleiten u. s. w., ohne jemals dabei einen allgemeinen Obersatz anders als implicite im partikular Konkreten mitzusetzen“ (319).

Wie der Deduktion die Kausalität, so entspricht der Induktion in der objektiv realen Sphäre die Finalität, d. h. die teleologische Determination der ganzen Welteinrichtung durch den Endzweck der Welt. Denn diese ist eine Determination der Ursache durch die Wirkung und daher auch nicht eindeutig, wie die kausale Determination der Wirkung durch die Ursache, sondern bald eindeutig, bald mehrdeutig, da zur Erreichung desselben Zweckes verschiedene Mittel gleich dienlich sein können. Und zwar entspricht der Gesetzesinduktion die teleologische Determination der Weltgesetze aus dem Weltzweck, der Ursacheninduktion dagegen die Bestimmung der Anfangskonstellation der Elemente aus der beabsichtigten Endkonstellation.

Wie die Deduktion nur Umformung gegebener Beziehungen unter der Herrschaft des Satzes vom Widerspruche ist, so ist auch die Kausalität nur Umformung gegebener Beziehungen

unter Ausschluss des Widerspruches. Dabei lehrt die Analogie der Deduktion, dass es sowohl auf das identisch Bleibende des Inhalts, wie auf die Wandelung der Form ankommt und dass somit erst in der höheren Synthese beider die Kausalität liegt. Alle Kausalität ist blosse Umformung der Atomkräfte und als solche eine Explikation von vorher nur implicite gesetzten Beziehungen durch logische Determination. Sie bringt daher auch inhaltlich nichts Neues hervor, denn es ist wieder nur dieselbe Kraft, die sich hier und dort zeigt; aber das Alte erscheint als ein Neues, sobald es in eine neue Form gegossen ist, d. h. sobald es Beziehungen expliciert hat, die vorher nur implicite in ihm lagen.

Indessen ist die logische Determination doch nur die eine Seite an der Kausalität; die andere dagegen ist die Kraft. Jene ist also zwar eine der metaphysischen Vorbedingungen für die Kausalität, aber noch nicht selbst Kausalität, solange nicht zu ihr die Kraft hinzukommt. Geschieht aber dies, dann wird damit die logische Determination selbst zu etwas objektiv Realem, und nur soviel lässt sich sagen, dass die logische Determination der Kraftäusserung nicht als lebendiger Vorgang, sondern nur als phänomenales Resultat der objektiv realen Sphäre angehört.

γ) Die logische Determination in der metaphysischen Sphäre.

Die logische Determination, als rein logischer Akt, gehört bereits der metaphysischen Sphäre an. Wie kommt aber hier die an sich inhaltsleere und rein formalistische logische Determination zu einem Inhalt, an dem sie ihren Formalismus bethätigt? Der reine Rationalismus und Panlogismus sind, wie wir früher bereits gesehen haben, schlechterdings unfähig, den Weltprozess und den Weltinhalt zu erklären; denn das Logische kann sich nicht auf sich selbst anwenden, da es für sich ebenso leer ist, wie es dies an sich ist. Nur auf ein Unlogisches, das nicht bloss Alogisches bleibt, sondern sich als Antilogisches bekundet, wie der Wille oder das Intensitätsprinzip, kann sich das Logische anwenden, sofern der Übergang vom Nichtwollen zum Wollenwollen einen Widerspruch einschliesst. Dieser Widerspruch aber liegt in der zeitlichen Veränderung, dem Werden zu Nichts und aus Nichts. Es ist widerspruchsvoll, dass ein über die Zeitlichkeit erhabenes, überzeitliches, ewiges Wesen,

das eben damit auch jeder Veränderung entrückt und logischerweise sich selbst gleich ist, sich in die Zeitlichkeit hineinstürzt. Denn in der Zeit und ausser der Zeit zugleich zu stehen, ist ein Widerspruch, und dieser wird auch durch die Erwägung nicht gehoben, dass ja das Ewige nur als Wesenheit der Potenz ausser der Zeit, als Aktus aber in der Zeit steht; denn dass die ewige Wesenheit sich in die Lage bringt, nicht blosse Wesenheit, sondern Wesenheit und Aktus zugleich zu sein, das eben ist das Widerspruchsvolle an ihr. „Die Wesenheit ist ewig, der Aktus zeitlich; also ist es widerspruchsvoll, dass Wesenheit und Aktus in Einem vereinigt sind, oder dass die aktuslose Wesenheit sich dazu entschliesst, agierende Wesenheit zu werden" (326).

Gegen den Widerspruch dieser Urveränderung reagiert das Logische, indem es den unlogischen Umschlag des bloss Alogischen ins Antilogische mit dem logisch geforderten Rückschlag des Antilogischen ins bloss Alogische beantwortet. Wie aber kann das an sich und für sich leere Logische dem Wollen einen konkreten Inhalt geben, sodass das Wollen sich durch seinen eigenen Inhalt selbst vernichtet? Wie entsteht aus dem Logischen auf Grund des Unlogischen die Idee?

Das Unlogische ist das Prinzip der Intensität und setzt mit seiner Initiative zugleich die Zeitlichkeit. Diese letztere aber ist eindimensionale Extension, und folglich sind Intensität und Extension bereits beide im Unlogischen gegeben. Nun ist jedoch die Extension der unbestimmten Zeitlichkeit nur eindimensional; daraus allein aber ist keine Spaltung der Intension, keine Individuation und sonach auch kein Bewusstsein zu gewinnen, worauf es doch dem Logischen vor allem ankommt. Die gleichzeitige Mehrheit der Individuation braucht als ihr Medium eine Extension von einer oder mehreren Dimensionen, die sämmtlich auf denen der Zeit senkrecht stehen, indem sie den zeitlichen Querschnitt des gleichzeitig Existierenden darstellen. Demnach ist es die recht eigentliche Leistung des Logischen, dass es zu der von ihm bestimmten eindimensionalen Extension der Zeitlichkeit die mehrdimensionale Extension der Räumlichkeit hinzufügt. Dies aber geschieht, indem es die Dimension der Zeit quer gegen sich selbst stellt, d. h. als unabhängig Variable noch einmal setzt oder multipliziert. Dass es aber gerade d r e i Dimensionen

sind, die senkrecht unter einander und alle zusammen senkrecht gegen die Dimension der Zeit gestellt werden, das ist die erste Konstante, die das Logische zu bestimmen hat, und diese Bestimmung ist offenbar zugleich eine teleologische, sofern die Dreidimensionalität des Raumes die rechte Mitte hält zwischen der für die objektiv reale Sphäre erwünschten grösstmöglichen Mannigfaltigkeit und der für die subjektiv ideale Sphäre erforderlichen grösstmöglichen Einfachheit.

Damit ist nun die Grundlage gegeben, um einerseits die Naturgesetze sammt den in ihnen enthaltenen Konstanten und andererseits die Anfangskonstellation der Atome zu bestimmen, durch welche beiden Faktoren, wie wir gesehen haben, der gesammte Kausalprozess eindeutig determiniert ist. Die Aufgabe, durch Ermöglichung des Raumes jene Grundlage herzustellen, geht jedoch keineswegs über die Fähigkeit des Logischen hinaus. Denn das Letztere verhält sich ja beim Setzen der Raumidee nicht produktiv, sondern nur multiplikativ; es setzt ein Gegebenes, die Extension, unter dem Zwange der teleologischen Forderung und unter Zulassung seines formalen Prinzips als unabhängig Variable noch öfter und entfaltet sich damit in die synthetische Geometrie, nachdem Zeitlichkeit und Räumlichkeit sich in den phoronomischen, beide zusammen mit der Intensität sich in den dynamischen Bestimmungen verbunden haben.

So entspringt durch die rein logische Determination aus dem logischen Formalprinzip die Idee aus der blossen Bezugnahme auf die unbestimmte Intensität und unbestimmte Zeitlichkeit. Die Beziehung aber erweist sich nunmehr eben deshalb als die Urkategorie oder Urform der Intellektualfunktion, weil sie logische Determination unter Ausschluss des Widerspruches ist. Dies gilt schon von der ersten Beziehung, die nichts Anderes ist als logische Determination des Zweckes der Vernichtung des Unlogischen als Antilogischen. Genauer ist dasjenige, was inhaltlich (unter Berücksichtigung der gegebenen Bezogenen) Beziehung ist, formell (als neu hinzutretende Bestimmung) logische Determination unter Ausschliessung des Widerspruches. „So sind Beziehung und logische Determination nur der inhaltliche und formale Adspekt eines und desselben Vorganges. Wenn uns aber in der Beziehung noch mehr oder weniger dunkel blieb,

woher die Bezogenen stammen, so hat die Betrachtung der logischen Determination dies nun dahin aufgeklärt, dass alle Beziehungen stufenweise aus der ersten Beziehung der beiden Attribute auf einander durch fortschreitende logische Determination entspringen" (334). Die logische Determination, welche die Urkategorie der Beziehung nur in formeller Hinsicht verdeutlicht und präzisiert, erweist sich damit, sofern sie unbewusst ist, als der metaphysische Quellpunkt auch der spekulativen Kategorien. Bevor wir uns jedoch den letzteren zuwenden, haben wir zunächst noch die Kategorien des modalen Denkens zu betrachten.

e) Die Kategorien des modalen Denkens.

α) Die Modalitätskategorien in der subjektiv idealen Sphäre.

Das assertorische Urteil besagt, dass das Wahrgenommene ist. Dies ist unbestreitbar, wenn damit nur ausgedrückt sein soll, dass der Bewusstseinsinhalt ein subjektiv ideales Sein hat; so verstanden ist aber der Satz auch nur eine blosse Tautologie. Soll „sein" etwas mehr bedeuten als das blosse Vorstellungssein, soll damit das reale oder wirkliche Sein bezeichnet werden, so kann es ein solches Wirkliches innerhalb des Bewusstseins nicht geben, und es ist ein einfacher Missbrauch des Wortes, wenn der erkenntnistheoretische Idealismus der subjektiv idealen Sphäre „empirische Realität" oder eine rein immanente Wirklichkeit zuschreibt, aus Furcht, sie sonst zum blossen Schein verflüchtigt zu sehen. Denn mit dem Gegensatz des realen und idealen Seins ist auch derjenige von Wirklichkeit und Schein aufgehoben, damit aber auch zugleich der Anlass und das Recht, von einer „empirischen Realität" zu sprechen. In Wahrheit ist das Wahrgenommene durch und durch ein Kategoriengespinnst, ein Gewebe von transcendentalen Beziehungen und weist damit auf eine transcendente Wirklichkeit hin. Das Wahrgenommene hat sonach höchstens eine transcendentale Realität, nämlich als Erscheinung jenes transcendent Realen; die Kategorie der Wirklichkeit im eigentlichen, unmittelbaren Wortsinne jedoch hat in der subjektiv idealen Sphäre keinen Platz, sondern gehört der objektiv realen Sphäre an.

Ebensowenig wie die Wirklichkeit hat die Notwendigkeit

im Wahrgenommenen eine Stätte, wenn das letztere auf die subjektiv ideale Sphäre beschränkt wird. Denn das Urteil, dass das Wahrgenommene ist, ist immer nur ein assertorisches, niemals ein apodiktisches Urteil; es sagt nur aus, dass das Bewusstsein genötigt sei, das Wahrgenommene über sich ergehen zu lassen, aber nicht, dass das Wahrgenommene selbst ein mehr als Thatsächliches, ein seiner Entstehung nach Notwendiges sei. Erst wenn das Wahrgenommene auf dem Standpunkte des transcendentalen Realismus eine gesetzmässige Ordnung des objektiv realen Geschehens voraussetzt, wenn das im Bewusstsein Wahrgenommene als Wirkung einer transcendenten Kausalität angesehen wird, erst dann ist es auch als subjektiv ideale Erscheinung notwendig; aber davon sagt die unmittelbare Erfahrung nichts aus, und solche Urteile überschreiten bereits die subjektiv ideale Sphäre. In einer Sphäre, wo keine Notwendigkeit herrscht, da giebt es auch keine Zufälligkeit; denn diese erhält ja ihren Sinn erst dadurch, dass sie mit der Notwendigkeit kontrastiert. Die nackte Thatsächlichkeit des Wahrnehmungsablaufs als solche bietet aber keinen Anlass, sie an der Kategorie der Notwendigkeit zu messen und bei diesem Vergleich ihre Nichtnotwendigkeit oder Zufälligkeit festzustellen.

Das Gleiche gilt auch von der Möglichkeit und Unmöglichkeit. Die rein problematische Möglichkeit, die sich darauf bezieht, ob eine Erinnerung oder Erwartung richtig sei, sagt nichts über die Wahrnehmungen aus, sondern nur über das Bewusstseinssubjekt, nämlich seine gänzliche Unwissenheit über den Eintritt oder Nichteintritt des rein Thatsächlichen; und nur erst wenn es eine transcendent reale Wirklichkeit mit gesetzmässiger Ordnung giebt, kann auf Grund einer Kenntnis dieser Ordnung von Möglichem und Unmöglichem in der Wahrnehmung gesprochen werden. Die formallogische Unmöglichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit, welchen gemäss das sich selbst Widersprechende in der subjektiven Sphäre unmöglich, nur Verschiedene, die einander widersprechen, möglich sind und die Widerspruchslosigkeit des Bewusstseinsinhalts notwendig ist, liefern für den positiven, konkreten Inhalt des Bewusstseins keinerlei Bestimmung und lassen die Zufälligkeit desselben durchaus bestehen. Dazu kommt, dass sie sogar in der subjektiv idealen Sphäre ein blosser

Glaube sind, solange nicht die beobachteten Thatsachen in transcendentaler Weise auf eine gesetzmässig wirkende Ursache bezogen werden.

Von der formallogischen Möglichkeit und Unmöglichkeit ist die dynamische verschieden, welche auf der Auffassung des Ich als eines kraftbegabten Wesens beruht, das durch sein Wollen die stofflichen Phänomene im Bewusstsein beeinflusst; denn diese anscheinende Macht des Ich ist dynamisch begrenzt durch die Intensitätsgrade seines Wollens und bedingt damit einen Unterschied zwischen einem möglichen und unmöglichen Wollen. Allein was sich dem naiven Bewusstsein als ein Vorgang in der subjektiv idealen Sphäre darstellt, ist in Wahrheit nur der subjektiv ideale Reflex eines solchen, der sich ausserhalb dieser Sphäre abspielt. Denn das Ich, als subjektiv ideale Erscheinung, kann keine Kraft entfalten oder auf den Stoff einwirken. „Wenn das Bewusstsein die Willensintensität selber zu erfassen meint, so erfasst es in Wahrheit doch nur die Gefühlsintensität der durch das unbewusste, bewusstseinstranscendente Wollen ausgelösten Spannungsgefühle, also einen subjektiv idealen Widerschein der dynamisch-thelistischen Aktivität. Es ist, als ob man den Kampf zweier Ringer im Spiegel betrachtet und glaubt, dass die Spiegelbilder dieser Ringer gewaltige Kräfte gegen einander gebrauchen, weil ihre Muskeln sich schwellen und ihre Nüstern schnauben. So sind auch Ich und Stoff nur die Bewusstseinsspiegelungen der unbewussten Seele und der dynamischen Materie" (346).

Demnach giebt es also in der für sich isolierten subjektiv idealen Sphäre weder Wirklichkeit, noch Notwendigkeit, noch Möglichkeit, sondern nur eine geglaubte Möglichkeit, als formallogische und dynamische. Wo alles dies nicht zu finden ist, da giebt es endlich auch keine Wahrscheinlichkeit; denn diese ruht auf der Notwendigkeit eines disjunktiven Urteils.

β) Die Modalitätskategorien in der objektiv realen Sphäre.

Die Wirklichkeit ist das Wirken oder die dynamisch-thelistische Funktion einschliesslich ihrer logisch determinierten Gesetzmässigkeit. Dieses wirkliche Sein oder Wirklichsein aber ist ein in Beziehungen Stehen zu anderen dynamisch-thelistischen

Funktionen. Auch hier ist das sich selbst Widersprechende logisch unmöglich. Logisch notwendig dagegen ist es, dass dasjenige, was ist, widerspruchslos sei; als solches ist es in formallogischer Hinsicht zufällig, wie immer es sonst beschaffen ist. Wichtiger als das formallogische Notwendige, Mögliche und Zufällige ist das teleologisch Notwendige, Mögliche und Zufällige. Es ist unmöglich, die teleologisch geforderten Mittel zum Zwecke nicht zu setzen, und bei jeder Determination ist die offenstehende Auswahl zwischen in sich widerspruchslosen Bestimmungen weit grösser als die zwischen gleich zweckdienlichen. Ist aber einmal die Wahl getroffen, dann sind auch die Konstanten bestimmt; wie sie bestimmt sind, ist formallogisch und teleologisch zufällig, also relativ unlogisch, aber dass sie bestimmt werden, ist teleologisch notwendig, ebenso wie der Umstand, dass die beständige Gesetzmässigkeit des Weltlaufs aufrecht erhalten werde.

Was so von vorneherein als Teleologie entwickelt ist, das bietet sich hintennach als Kausalität dar, und die logische Determination nach dieser Gesetzmässigkeit heisst kausal notwendig. Kausal möglich ist alles, was zu irgend einer Zeit an irgend einem Orte aus dieser Gesetzmässigkeit entspringen kann. Kausal Zufälliges dagegen giebt es nicht, wenn man die Kausalität als eine universelle ansieht, so wenig wie es innerhalb des Weltprozesses ein teleologisch Zufälliges giebt. Es giebt nur ein teleologisch und kausal Zufälliges in partikularem Sinne, nämlich wenn man aus der universellen Finalität und Kausalität Segmente von finalen und kausalen Beziehungen zwischen bestimmten Individuen herausschält.

Teleologisch möglich für einen bestimmten Individualzweck ist alles, was diesem Zwecke dient, obschon im eigentlichen Sinne nur das zweckmässigste Mittel von allen teleologisch möglich heissen kann. Kausal möglich in partikularem Sinne heisst ein Ereignis, wenn eine oder mehrere Bedingungen desselben als reell gegeben bekannt sind, über den Eintritt oder Nichteintritt der Übrigen dagegen Unkenntnis besteht. Partikular unmöglich heisst es, wenn eine wesentliche, unersetzliche Bedingung als nicht vorhanden

und ausgeschlossen bekannt ist. Partikular notwendig endlich erscheint ein Ereignis, wenn die allgemeine Konstellation des Weltzustandes, soweit sie wesentliche Bedingung der fraglichen Wirkung ist, als selbstverständlich fortdauernd stillschweigend vorausgesetzt wird und nur diejenigen partikularen wesentlichen Bedingungen in Betracht gezogen werden, die dem Wechsel unterworfen, zum bestimmten Zeitpunkt aber als gegemeinsam gegeben angenommen werden müssen.

Nur innerhalb einer solchen partikularen Betrachtung kann auch von einer Anwendung der Wahrscheinlichkeit auf die objektiv reale Sphäre gesprochen werden, jedoch beruht diese Anwendung hier auf einer Fiktion, sofern auch die partikulare Abstraktion nur eine fiktive ist. So ist jeder einzelne Wurf der Würfel zwar kausal notwendig; wir fingieren aber, dass er zufällig sei, weil wir die Ursachen nicht genau verfolgen können.

Aber auch bei einer universellen Auffassung der Finalität und Kausalität sind die Beziehungen, die wir uns durch die Modalitätskategorien explizieren, als solche nur in der subjektiv idealen Sphäre vorhanden, während in der objektiv realen Sphäre nur die fundamenta relationis oder die impliciten Beziehungen enthalten sind. So wenig sie also grundlose Fiktionen sind, so sind sie als explicite Beziehungen doch bloss subjektive Zuthaten zu den Beziehungsgrundlagen der objektiv realen Welt. Für die Möglichkeit, Zufälligkeit und Unmöglichkeit ist dies selbstverständlich. Aber auch die Notwendigkeit ist als explicite Beziehung in der objektiv realen Sphäre nicht zu finden. Denn was wir Notwendigkeit nennen, ist nichts Anderes als die Einheit des blinden weiter Wollens und der Eindeutigkeit der logischen Determination des folgenden Zeitpunkts durch den vorhergehenden. Und zwar erscheint die eindeutige Abhängigkeit des Früheren vom Späteren als teleologische, die des Späteren vom Früheren als kausale Notwendigkeit und die Einheit der teleologischen und kausalen als logische Notwendigkeit.

γ) Die Modalitätskategorien in der metaphysischen Sphäre.

In der metaphysischen Sphäre fällt die Kategorie der Wirklichkeit fort; denn das Sein der Prinzipien im Wesen ist in demselben Sinne ein überwirkliches, wie dasjenige des für

sich isolierten Bewusstseinsinhalts ein unterwirkliches ist. Die logische Möglichkeit kommt dem Prinzip des Logischen. die dynamische dem des Unlogischen zu. Jene ist eine passive Möglichkeit (aller möglichen logischen Determinationen), diese eine aktive Möglichkeit. Jene ist blosse Möglichkeit im engeren Sinne des Wortes, possibilitas; diese ist spontanes Vermögen, potentia. Beide Möglichkeiten sind unendlich, aber nur als Möglichkeiten oder potentiell unendlich. Die passive Möglichkeit der logischen Determination macht für unser Denken die Wesenheit des logischen Prinzips, das aktive Vermögen der Selbsterhebung zum Aktus dagegen diejenige des Willens aus. Demnach ist die Kategorie der Möglichkeit für unser Denken der einzige Schlüssel zur Erschliessung der Essenzen der Prinzipien, die Brücke oder das Schwungbrett, mit Hilfe dessen wir uns von der Funktion zur Essenz aufschwingen. Was jedoch die Essenzen in Ruhe an und für sich sind, bleibt uns verborgen; wir kennen sie nur als die Möglichkeit und das Vermögen der essentiell entgegengesetzten Funktionen, d. h. als Beziehungen, die richtig von uns expliciert sind, aber nicht als explicite in der metaphysischen Sphäre bestehen.

Der passiven Möglichkeit entspricht die passive Zufälligkeit, sofern es für das Logische zufällig ist, ob ihm ein Anlass zur Bethätigung seiner passiven Möglichkeit von wo andersher geboten wird oder nicht. Dem aktiven Vermögen dagegen entspricht die aktive Zufälligkeit, oder Freiheit, welche darauf beruht, dass es auch für den Willen zufällig ist, ob er in der Ruhe des blossen Wollenkönnens verharrt oder zum Wollen übergeht. Passive Zufälligkeit ist äussere Zufälligkeit, contingentia. Freiheit ist innere Zufälligkeit, bei der die Entscheidung aus dem Vermögen selbst entspringt, und diese ist nur im Absoluten, aber nicht in den Individuen zu finden.

Die Notwendigkeit erscheint in der metaphysischen Sphäre als essentielle Notwendigkeit. Rein erscheint dieselbe nur bei dem absoluten Wesen, während sie bei den endlichen Geschöpfen allemal schon gemischt mit der kausalen Notwendigkeit auftritt. Als ungemischte aber, ist sie eine rein innere Notwendigkeit, d. h. Freiheit von äusserer Notwendigkeit.

So aber ist die essentielle Notwendigkeit nichts weiter als die faktische Identität mit sich der Möglichkeit ohne Wirklichkeit und der Möglichkeit mit Wirklichkeit. Dabei ist selbstverständlich auch diese essentielle Notwendigkeit, ebenso wie die Zufälligkeit und Freiheit, eine blosse Explikation des subjektiven Denkens. Nur für uns ist die essentielle Konstanz eine Denknotwendigkeit, ohne welche die Prinzipien keinen Erklärungswert für uns besässen; an sich jedoch in der metaphysischen Sphäre ist sie blosse Thatsächlichkeit.

Endlich spielt auch die Wahrscheinlichkeit in jener Sphäre eine Rolle, ja, sie entfaltet hier eigentlich erst die ihrem Begriffe gemässe Bedeutung, weil ihre Anwendung hier nicht mehr, wie in der objektiv realen Sphäre, auf einer Fiktion beruht; und zwar geschieht dies bei der Willensinitiative, dem einzigen Punkt im Wesen, bei welchem sich die essentielle Notwendigkeit der Disjunktion mit der Zufälligkeit der Disjunktionsglieder vereinigt vorfindet. Vom Standpunkte des Unlogischen nämlich, der hier allein in Frage kommen kann, ist es völlig gleichwertig, ob der alogische Wille im Zustande des ruhenden Vermögens verbleibt oder sich zum leeren Wollen erhebt. „Es ist schlechthin notwendig, dass die Potenz entweder nicht will oder will; es ist aber schlechthin zufällig, ob sie nicht will oder will, denn darin besteht die absolute Freiheit des Absoluten" (361). Als eine von inneren und äusseren Bestimmungsgründen gleich unabhängige, grundlos freie oder innerlich zufällige, ist die Chance jedes Disjunktionsgliedes gleich der jedes anderen, d. h. die Wahrscheinlichkeit ist gleich ein halb für jedes der Glieder, und dies gilt für jeden Beginn eines neuen Weltprozesses. —

Mit den Kategorien des modalen Denkens schliesst die Betrachtung der Reflexionskategorien ab, und wir wenden uns nunmehr zu den Kategorien des spekulativen Denkens.

3. Die Kategorien des spekulativen Denkens.

a) Die Kausalität (Ätiologie).

α) Die Kausalität in der subjektiv idealen Sphäre.

Der konkrete Bewusstseinsinhalt kann Wirkung, nämlich von organischen Centralreizen sein; aber die Kausalvorgänge,

deren Wirkung er ist, fallen nicht in das Bewusstsein. Der konkrete Bewusstseinsinhalt kann auch Ursache sein, insofern er für den Willen zum Motiv wird; aber das konkrete Wollen, das als Wirkung eines bewussten Motivs aus dem Charakter entspringt, ist ein unbewusstes, und die Kausalität des Motivationsprozesses vollzieht sich nicht im Lichte des Bewusstseins. In der Vorstellungsassociation scheinen bewusste Vorstellungen kausal mit einander verknüpft zu sein; in Wahrheit jedoch löst eine bewusste Vorstellung niemals unmittelbar die andere im Bewusstsein aus, sondern giebt nur der unbewusst produzierenden Thätigkeit den motivierenden Anstoss zur Produktion der anderen Vorstellung, wobei mithin sowohl der Motivationsakt, wie der Produktionsakt unbewusst ist. Alle diese intraindividuellen Vorgänge, die als reale Kausalvorgänge unbewusst sind, würde man schwerlich als reale Kausalität verstanden haben, wenn man diesen Begriff nicht schon an Vorgängen erworben hätte, die sich zwischen verschiedenen getrennten Individuen, also interindividuell abspielen. Allein auch diese interindividuelle reale Kausalität ist in allen ihren Vermittelungsgliedern unbewusst für dasjenige Individualbewusstsein, dem ihr Endglied als Wahrnehmung zum Bewusstsein kommt.

Demnach gehört die Kausalitätskategorie, welche durch ihre Anwendung erst das Verständnis für den Kausalzusammenhang erschliesst, nicht der subjektiv idealen Sphäre an, sondern ist eine unbewusste Kategorialfunktion, deren Ergebnis bloss ins Bewusstsein fällt. „Ihre Leistung besteht darin, dass erstens mein bewusstseinsimmanentes Wahrnehmungsobjekt des eigenen Leibes auf ein Ding an sich meines eigenen Leibes, als seine transcendente Ursache, zweitens meine bewusstseinsimmanenten Wahrnehmungsobjekte anderer Individuen oder Individuengruppen auf entsprechende Dinge an sich, als ihre transcendenten Ursachen, transcendental bezogen werden, und drittens die Veränderungen in meinen Wahrnehmungsobjekten auf Veränderungen in ihren transcendenten Korrelaten bezogen werden, die unter einander in realem Kausalzusammenhang stehen. Aus allen diesen angeschauten konkreten Kausalzusammenhängen wird dann erst ganz allmählich der Begriff der Kausalität abstrahiert“ (366).

Diesen Begriff der Kausalität, der also seiner psychologischen

Entstehung nach lediglich für das bewusstseinstranscendente Gebiet Geltung und Bedeutung hat, zieht nun der transcendentale Idealismus in das bewusstseinsimmanente Gebiet hinein und sucht ihm hier eine Bedeutung beizulegen, indem er eine immanente Kausalität der Wahrnehmungsobjekte auf einander behauptet. Allein die immanente Kausalität ist in jeder Beziehung unhaltbar. Nicht nur leistet sie nichts zur Erklärung des Bewusstseinsinhalts, sie ist auch widerspruchsvoll in sich, weil sie immer in irgendwelchem Sinne genötigt ist, dem Bewusstseinsinhalt einen von der Bewusstseinsform unabhängigen Bestand zuzuschreiben, d. h. subjektiv ideale Erscheinungen zu Dingen an sich umzuwandeln. Jeder Versuch, ihre Widersprüche aufzulösen und zu überwinden, wandelt die immanente Kausalität in eine transcendente um; neben dieser aber bleibt für die immanente Kausalität gar kein Raum mehr übrig.

Nur weil die transcendente Kausalität eine Wahrheit ist, ist die transcendentale Beziehung unserer Wahrnehmungen auf Dinge an sich keine psychologische Illusion, und nur weil die unbewusste synthetische Intellektualfunktion zur Wahrnehmung die Beziehung auf eine hypothetische transcendente Ursache hinzufügt, erscheint uns das Objekt selbst als Ding, indem sich jene unbewusste Hinzufügung für das Bewusstsein als transcendentale Realität des Wahrnehmungsobjektes darstellt. Und auch darin bestätigt sich die unbewusste Kategorialfunktion, dass nur auf Grund ihrer das Bewusstsein von der blossen zeitlichen Aufeinanderfolge zweier oder mehrerer Wahrnehmungen zur kausalen Verknüpfung, von der thatsächlichen zur notwendigen Verknüpfung derselben übergeht. Zu einer solchen Verknüpfung nämlich würde eine noch so lange Gewohnheit niemals führen, wenn nicht ein Verstandesinstinkt zu diesem Schritt hindrängte, der unter allen Umständen ein Sprung bleibt. Dieser Instinkt ist aber eben die Wirksamkeit der unbewussten Kategorialfunktion der Kausalität, die damit in ähnlicher Weise zu einer ideellen Rekonstruktion der realen Kausalbeziehungen fürs Bewusstsein führt, wie die unbewusste Kategorialfunktion der Räumlichkeit zu einer der realen Verhältnisse.

β) Die Kausalität in der objektiv realen Sphäre.

In der objektiv realen Sphäre, in welcher allein die Kausalität eine reale sein kann, ist die Ursache, ebensowenig wie die Wirkung, jemals etwas Einzelnes, sondern was wir Ursache und Wirkung nennen, sind nur abstrakte Herausschälungen aus dem gesammten Kausalzusammenhange unter besonderer Berücksichtigung derjenigen Bedingungen und Folgen, die für den jeweiligen Fall gerade eine hervorragende Wichtigkeit besitzen. Was wir an kausalen Beziehungen erkennen, ist sonach immer nur eine fragmentarische Kausalität; die totale Kausalität aber ist zugleich die universelle. In derselben Weise ist auch jede einseitige Richtung der Kausalität nur ein abstrakter Ausschnitt aus der allgemeinen Wechselwirkung. Diese selbst aber bezeichnet nur das Verhältnis zweier Kausalbeziehungen, die sich durchkreuzen, so zwar dass die Wirkung der einen eine accidentielle Veränderung ist in der Ursache der anderen und umgekehrt; sie ist demnach keine neue Kategorie, wie Kant dies annimmt, sondern nur ein Spezialfall der Kausalität. Der objektiv reale Weltprozess aber ist die universelle Wechselwirkung aller Atome unter einander, und seine Realität besteht in der Spannung, in welche sich die hinüber und herüber gewobenen Fäden der Kausalität gegenseitig setzen. „Wie ein Gewebe als Gewebe nur wirklich ist, wenn die Fäden über Kreuz gesponnen sind und an einander Halt für eine gewisse Spannung finden, so ist auch die Kausalität nur als das Kreuz- und Quergewebe der universellen Wechselwirkung wirklich, deren dynamische Kausalfäden an einander den Halt für ihre reelle Spannung finden“ (386). Dabei spaltet sich jede der einseitigen Kausalitäten in Wirkung und Gegenwirkung, und diese gespaltenen fliessen in der Wechselwirkung wieder zu zwei Wirkungen (Bewegungen) in den beiden Individuen zusammen, die summiert die Gesammtwirkung ausmachen. So ergänzen sich Wechselwirkung und Gegenwirkung als Analyse und Synthese der Kausalitäten. In der ersteren wird der Kausalitätsfaden durch Verteilung auf die bezogenen Individuen gespalten; in der letzteren werden die Spaltstücke wieder über Kreuz zum Gewebe verbunden.

Bedenkt man nun, dass eine Wirkung wieder Ursache einer

neuen Wirkung werden kann, diese gleichfalls und so fort, so entsteht auf diese Weise eine Kausalreihe, in der jedes Glied sich zum vorhergehenden als Wirkung, zum folgenden als Ursache verhält, und wobei die konstanten Bedingungen bestehen bleiben und gleichsam den durchlaufenden Faden bilden, auf dem die mannigfachen Perlen der variablen Bedingungen aufgereiht sind. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet ist zuletzt der ganze Weltprozess eine Reihe variabler Bedingungen, die auf die konstante Bedingung der Fortdauer des erhobenen Wollens aufgespannt sind. Dies ist aber nur möglich, weil die Kausalität eine zeitliche, weil die direkte Ursache weder später als die Wirkung, noch gleichzeitig mit ihr, sondern früher als sie ist. Da nun jede kleinste Teilwirkung, sobald sie einmal gesetzt ist, zur mitwirkenden Bedingung in der kausalen Determination der nächsten Teilwirkung wird, so schwillt die Wirkung bei fortdauernder Ursache an, und es liegt nur an der Stumpfheit unserer Sinne einschliesslich unseres Zeitsinns, dass wir uns an ganze Ursachenreihen halten und sie mit ganzen Wirkungsreihen in kausale Beziehung setzen. Wir können uns zwar durch den Begriff des Differentials aushelfen; aber diese Vorstellungsweise ist, wie alles Operieren mit dem verschwindend Kleinen, doch nur ein unzulänglicher Ersatz für die uns fehlende Verstandesanschauung des stetig Fliessenden, ein sein Ziel niemals erreichendes Näherungsverfahren, das sich vergeblich bemüht, das Kontinuierliche aus Diskretem zusammenzusetzen. Bei der Kausalität aber fehlt uns selbst die Illusion der Kontinuität, womit wir bei der Zeitempfindung und Raumanschauung ausgerüstet sind, weil die Kausalität überhaupt nicht in die sinnliche Anschauung eingeht, sondern intellektuelle Zuthat bleibt. Steckt nun hiernach die Kausalität in der Stetigkeit der Veränderung, so ist alle Kausalität, die wir kennen, bloss eine mittelbare, die unmittelbare aber ist unserem diskursiven Denken ebenso unfasslich, wie unseren Sinnen. „An jedem Punkte durchdringt sich die doppelte Beziehung als Wirkung nach rückwärts und als Ursache nach vorwärts: in dieser Durchdringung liegt die Wirklichkeit des Weltprozesses, und in dem stetigen zeitlichen Vorrücken dieses Durchdringungspunktes liegt der kontinuierliche Fluss der Kausalität, durch welchen eben die kontinuierliche Veränderung determiniert wird“ (394).

Nun würde aber auch der blosse zeitliche Fluss der Veränderung nicht Kausalität sein können, wenn er keine auf der Zeit senkrecht stehenden Dimensionen besässe, durch die erst die Intensität in eine Mehrheit von Teilintensitäten zerspalten wird; denn erst zwischen einer Mehrheit sind dynamische Beziehungen möglich, die sich als Gegenwirkung und Wechselwirkung darstellen. Demnach setzt die Kausalität neben der Zeitlichkeit auch die Räumlichkeit voraus und ist nur in der Vereinigung der beiden möglich. Ohne transcendente Räumlichkeit und Zeitlichkeit keine transcendente Kausalität. Ohne transcendente Kausalität aber auch keine Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Denn die Räumlichkeit wird ja erst durch die dynamischen Beziehungen gesetzt, die wir jetzt als Kausalität erkannt haben, und die Zeitlichkeit erhält wenigstens ihre Bestimmtheit erst durch die Kausalität, welche sowohl das zeitliche Prius und Posterius, als auch die Geschwindigkeit der zeitlichen Veränderung im realen Prozesse bestimmt. —

Wie steht es nun mit der bekannten Behauptung, dass Kausalität nur zwischen homogenen Bezogenen, nicht zwischen heterogenen möglich sei? Die Leugnung der heterogenen Kausalität bezieht sich lediglich auf die Wechselwirkung zwischen Materie und Geist, denn diese sind das einzige uns bekannte Beispiel des Heterogenen. Allein weder findet diese Behauptung in der Erfahrung eine Stütze, welch letztere sie vielmehr erst künstlich umdeuten muss, um ihr zum Trotz bestehen zu können, noch kann sie einen apriorischen Ursprung haben. Wird vollends mit Leibniz das Verhältnis von Leib und Seele als dasjenige einer dominierenden Centralmonade zu den in ihr Herrschaftsgebiet hineingezogenen niederen Monaden aufgefasst, so wird damit die vermeintlich heterogene Kausalität zu einer thatsächlich homogenen. In diesem Falle wird die bewusst geistige und leibliche Seite der individuellen Bethätigung zu der nach innen und nach aussen gewandten Seite einer und derselben Individualfunktion; damit aber spitzt sich das Problem dahin zu, ob zwischen diesen beiden Seiten Kausalität besteht oder nicht, und wenn keine solche zwischen ihnen bestehen sollte, welche Art von Beziehungen dann noch zwischen ihnen übrig bleibt. Dies führt uns zur Betrachtung der Kausalität in der metaphysischen Sphäre.

γ) Die Kausalität in der metaphysischen Sphäre.

Die naheliegendste Auffassung scheint die der metaphysischen Identität zu sein, die hinter der doppelseitigen Erscheinung liegt. Sie ist Identität des Subjekts; denn es ist ein und dasselbe Subjekt im psychophysischen Individuum, das die doppelseitige Thätigkeit trägt. Sie ist aber auch Identität der Funktion, sofern es eine und dieselbe metaphysische Funktion ist, welche die doppelseitige Erscheinung hervorbringt. Aber wie soll man sich die thatsächliche Differenzierung der Erscheinung erklären? Ist dieselbe nur ein falscher Schein, so kann sie ihre Ursache offenbar nur im Bewusstsein haben. Allein wie kann das Bewusstsein einen solchen Schein erzeugen, da die Organisation des bewussten Individualgeistes ja selbst nur ein Werk der identischen metaphysischen Funktion ist? Dies führt dazu, eine thatsächliche Differenzierung in der metaphysischen Funktion selbst anzunehmen und damit das Verhältnis zwischen den objektiv realen und subjektiv idealen Funktionen eines Individuums im Sinne des psychophysischen Parallelismus aufzufassen.

Der psychophysische Parallelismus, wonach die Reihen der Molekularbewegungen und Empfindungen in gegenseitiger Unabhängigkeit neben einander herlaufen, ist zweifellos richtig, wenn man nur alle Individualbewusstseine aller Individualitätsstufen mitberücksichtigt, die sich an ein materielles Individuum anschliessen. Aber er ist nur ein einfacher Ausdruck des Thatbestandes ohne jeden darüber hinausgehenden Versuch einer Erklärung. Er behauptet, dass die identische Funktion sich in jedem Augenblick parallel differenziere, aber er vermag für diese prästabilierte Harmonie der beiden Reihen keinen Grund anzugeben. Nun ist, was in der objektiv realen Erscheinung Übertragung von Bewegung ist, metaphysisch genommen teilweise Repression eines Individualwillens durch einen anderen. Denn an der molekularen Bewegung, die im Centralorgan durch Zuleitung eines äusseren Reizes entsteht, ist zwar die Gesammtheit der metaphysischen Funktionen beteiligt, welche das Centralorgan konstituieren, insofern die Art der Bewegung je nach der Gruppierung dieser Funktionen eine andere wird, aber sie geht nicht aktiv von ihr aus, sondern wird ihr durch interindividuelle

Kausalität von aussen her aufgenötigt. Die individuelle Intensität mithin, deren Bethätigung nach aussen gehemmt ist, staut sich nach innen und erscheint dort als Unlustempfindung oder, anders ausgedrückt, die in der reellen Dimension der Intensität gestaute Intensität kommt in der imaginären Dimension als Empfindungsintensität zur Erscheinung (vgl. oben S. 776 f.). So gehen also zwar die Intensität der Molekularbewegung und der Empfindung parallel, aber nicht indem sie beide gleichzeitig aus einer Differenzierung derselben metaphysischen Individualfunktion entspringen, sondern vielmehr indem die eingetretene Abänderung des vorher bestandenen Bewegungszustandes aus der Energie des Reizes und die Empfindung erst aus der hierbei erfolgten Störung und Stauung des Individualwillens hervorgeht. Reiz und Empfindung verhalten sich demnach wie Ursache und Wirkung zu einander; aber diese zwischen ihnen bestehende Kausalität ist im Gegensatze zur „isotropen“ Kausalität, wie sie in den mechanischen Prozessen der Materie einerseits und den (unbewusst) psychischen Prozessen der Motivation, Vorstellungserzeugung und Vorstellungsassoziation andererseits besteht, eine „allotrope Kausalität“, weil bei ihr dieselbe Funktion beim Übergange von der Ursache zur Wirkung die Art und Weise (τρόπος) ihres Erscheinens zu einer anderen (ἄλλος) umwandelt.

Durch diese Auffassung nun wird der psychophysische Parallelismus nicht aufgehoben, sondern nur bestätigt und erhält zugleich durch sie eine Bedeutung, die eine Ergänzung und Berichtigung seines Begriffes einschliesst. Denn auch der Motivationsprozess ist ein kausaler Prozess, bei welchem die vorher gestaute und aus der reellen in die imaginäre Dimension zurückgedrängte metaphysische Funktion wieder aus der imaginären in die reelle Dimension zurückkehrt. Der psychophysische Parallelismus wird also selbst durch allotrope Kausalität erklärt und seine Leugnung der allotropen Kausalität als unberechtigt nachgewiesen. Identitätsphilosophisch, wie diese Auffassung im Gegensatze zum Dualismus des gesunden Menschenverstandes ist, weil sie in der materiellen und bewusstgeistigen Thätigkeit zwei Erscheinungsweisen derselben metaphysischen Thätigkeit, nicht zwei Thätigkeiten hererogener Substanzen sieht, stellt dieselbe eine Synthese zwischen der Ansicht des gesunden Menschenver-

standes und derjenigen des Parallelismus dar; denn sie teilt mit dem ersteren die Anerkennung der Kausalität zwischen den materiellen und bewusstgeistigen Funktionen desselben Individuums, mit dem letzteren dagegen die identitätsphilosophische Grundlage und die Anerkennung des Parallelismus. Freilich wird der Parallelismus zu einem vollkommenen nicht in dem Einzelindividuum, sondern erst in der Gesammtheit aller Individuen und ihren interindividuellen und intraindividuellen Beziehungen, da ja beim Wirken eines Individuums auf das andere die Energie des ersteren nur in diesem die Intensität zur Empfindung staut. Die universelle Kausalität fällt sonach mit dem universellen psychophysischen Parallelismus zusammen, sofern unter diesem das universelle Gleichgewicht des allotropen und isotropen Antagonismus verstanden wird. (Vgl. hierzu: „Der psychoph. Parallel." in der Mod. Psychologie S. 317—422; ferner: „Die allotrope Kausalität" im Archiv f. system. Phil. (1898), Bd. V, Heft 1, 1—24.)

Bei jedem Kausalprozess wirkt die metaphysische Intensität des einen Individuums unmittelbar auf die des anderen ein, aber diese metaphysische Einwirkung tritt sofort in doppelte Erscheinung, in eine objektiv reale, die auch für andere Individuen wahrnehmbar wird, und eine subjektiv ideale, die nur für das betreffende Individuum selbst wahrnehmbar wird. Alle phänomenale Kausalität, sowohl die interindividuelle der objektiv realen Intensitäten, wie die intraindividuelle zwischen der subjektiv idealen Empfindungsintensität und der objektiv realen Intensität der mechanischen Energie ist mithin doch nur die zur Erscheinung gelangende Intensität der metaphysischen Funktion, und was sich eigentlich abspielt, ist lediglich die Kausalität der metaphysischen Bethätigungen; aber die metaphysische Funktion ist gar nicht, ohne dass sie sich in der doppelten Erscheinungsweise offenbart. Alle ihre Intensität steckt in den beiden Erscheinungsweisen, alle ihre Aktivität und Passivität, ihr Thun und Leiden ist nur in den Erscheinungen zu finden.

Erwägt man, dass die allotrope Kausalität eine im engsten Sinne intraindividuelle Kraftumwandlung ist, so ist nicht sie, sondern die isotrope interindividuelle Kausalität, der Einfluss, den ein Individuum auf das andere ausübt, das eigentlich Wunder-

bare an der Kausalität. Als intersubstantielle oder transeunte (nicht zu verwechseln mit der transcendenten, die lediglich ein erkenntnistheoretischer Begriff ist), d. h. als eine solche zwischen verschiedenen Substanzen, wäre dieselbe völlig unbegreiflich, weil getrennte Substanzen nicht einmal in ideelle Beziehungen zu einander gesetzt werden können, geschweige denn in reelle. „Zwei numerisch verschiedene Substanzen würden sich zu einander verhalten, wie zwei Absoluta, deren jedes innerhalb seiner Welt alle möglichen Beziehungen unterhalten mag, die aber ohne jede Beziehung unter einander bleiben würden“ (418). Nur wenn die Individuen relativ konstante Funktionskomplexe und die Funktionen Teile oder Abspaltungen einer einzigen absoluten Funktion sind, ist die interindividuelle Kausalität begreiflich, nämlich als eine Transformation der Intensität aus einer Gestalt in eine andere innerhalb derselben absoluten Funktion; so aber ist sie eine intrasubstantielle, metaphysisch immanente Kausalität, bei welcher alle interindividuelle Kausalität in der Welt sich als eine intraindividuelle in Bezug auf das Universum darstellt.

Hiernach ist also alle Kausalität ihrem Wesen nach nichts Anderes als die stetige Veränderung der Intensitätsverteilung, indem die expliciten Beziehungen zwischen den Teilen der Idee und deren veränderlichem Inhalt durch den Willen zu reellen dynamischen Beziehungen werden. Wie die Weltidee, so ist auch die Weltkausalität eine in sich gegliederte Einheit, die eine Vielheit von kausalen Beziehungen in sich schliesst, aber zugleich ein stetiger Strom der Veränderung, nämlich die stetig wechselnde Bestimmung der Intensität oder die stetige thelistische Realisation des sich stetig wandelnden Willensinhalts. „Alle Wechselwirkung der Individuen unter einander sind gesta absoluti per individua, und alle Thätigkeit des Absoluten in der Welt vollzieht sich als eine in individuelle Teilfunktionen gegliederte. Jeder dieser Beziehungsfäden ist aber das, was er ist, nur als ein durch die übrigen gespannter, mit ihnen verwebter; aus dem Gewebe herausgelöst, verliert er Halt und Spannung und ist gleich Nichts“ (421). —

Ist sonach die Intensitätsverteilung bei der Kausalität eine logisch bestimmte, so ist Gesetzmässigkeit der Grundcharakter

der Kausalität. Aber das Gesetz schwebt nicht als eine transcendente Entität über und hinter dem konkreten Determinationsvorgang, sondern ist diesem immanent und wird in jedem Einzelfalle durch die konkrete Determination der Wirkung aus der Ursache neu hervorgebracht, sodass es mithin als isoliertes nirgends anders als in unserer Abstraktion existiert. So aber besagt die Gesetzmässigkeit des Geschehens nichts weiter als die Konstanz der quantitativen Beziehung, die zwischen der quantitativen Änderung der Bedingung und der des Bedingten in allem Geschehen verwirklicht wird, und diese Konstanz wird ausgedrückt durch die Identität der mathematischen Funktion, in der das Gesetz formuliert werden kann. Wie sein mathematischer Ausdruck, die Funktion, so ist auch das Gesetz etwas Beständiges; es schliesst aber variable und konstante Faktoren in sich, wie die Funktion in den variablen und konstanten Grössen, und je komplizierter die Funktion ist und je mehr Variable sie enthält, desto abwechselungsreicher und beweglicher erscheint die in ihr ausgesprochene Gesetzmässigkeit. In der organischen Natur steigt die Komplikation der Funktionen so hoch, dass wir sie mit unsern Mitteln des diskursiven Denkens nicht mehr in mathematischen Formeln auszudrücken vermögen. Die variablen Faktoren des Gesetzes haben hier so sehr das Übergewicht über die konstanten gewonnen, dass uns das Verständnis für die Konstanz des Gesetzes zu versagen droht. Nichtsdestoweniger ist auch hier jeder Vitalismus im Sinne irgend welcher Willkür, sei es eines persönlichen Gottes, sei es individueller Seelen, ausgeschlossen.

Dass wir die betreffenden Funktionen eines Gesetzes mit Ausnahme der Konstanten logisch deduzieren können, dass es nur von den Fortschritten der Naturwissenschaften und Mathematik abhängt, bis zu welchem Punkte diese Deduktion der Naturgesetze in mathematischer Form noch fortschreiten kann, das bestätigt die logische Beschaffenheit der universellen gesetzmässigen Determination, welche die konstante Weltintensität aus der Verteilung (Konstellation) des einen Augenblicks in die des nächsten überführt. Wir können die Kausalität unmittelbar und von innen gesehen nicht erkennen, weil sie ein unbewusst logischer Determinationsprozess in der Transformation der In-

tensität ist. Wir fassen an ihr nur einerseits die Anfangskonstellation (Bedingungskomplex) und die Endkonstellation des Vorgangs oder Ursache und Wirkung, andererseits die Kraft und das Gesetz des Vorgangs selbst, aber nicht die Art und Weise auf, wie das dem Vorgang immanente Gesetz in dem konkreten Einzelfall und durch ihn logisch neu produziert wird. Aber wir dürfen auch sicher sein, dass etwas Weiteres als die angegebenen Momente im Kausalprozesse nicht vorhanden ist. —

Es versteht sich, dass von Kausalität nur innerhalb des Weltprozesses die Rede sein kann. Im Weltprozesse ist jede Veränderung sowohl Wirkung einer vorhergehenden Ursache, als auch Ursache einer nachfolgenden Wirkung. Die Initiative des Weltprozesses jedoch, die freie Erhebung des Willens zum Wollen, diese allererste Veränderung ist zwar Ursache, aber nicht Wirkung, und ebenso ist die allerletzte Veränderung, die Finitive oder die Rückwendung des Willens aus der Aktualität des Wollens in die reine Potentialität, zwar Wirkung, aber nicht Ursache. So ist also der Strom der Kausalität nach rückwärts wie nach vorwärts an die eine konstante Bedingung der fortdauernden Willensthätigkeit gebunden. Die Kausalität gehört nur der Sphäre der Erscheinung an; das Wesen aber kann nicht Ursache der Erscheinung heissen, weil es über aller Erscheinung steht. Das Wesen ist der Grund der Möglichkeit der Erscheinung, die konstante Bedingung der Kausalität, wovon die logische Determination und dynamische Position der kausalen Veränderung ausgeht, gehört jedoch selbst einer ganz anderen Dimension an als die Ursache und darf daher mit der letzteren nicht verwechselt werden.

b) Die Finalität (Teleologie).

α) Die Finalität in der subjektiv idealen Sphäre.

Wie es in der subjektiv idealen Sphäre keine Kausalität giebt, so giebt es in ihr auch keine Finalität. Was man bewusste Finalität nennt, ist in Wahrheit eine unbewusste Finalität, von der nur gewisse Vorstellungs- und Gefühlsrepräsentanten ins Bewusstsein eintreten. So betrachtet, ist allerdings die Finalität das wichtigste Moment im ganzen psychischen Leben. Auf ihr beruht nicht bloss alles Handeln, sondern

auch das ganze innere Vorstellungsleben der Individuen, ja, die bewusste Finalität in dem angegebenen Sinne ist auch zugleich die Grundlage aller Wertbemessung, sofern der Wert einer Sache nur danach bestimmt werden kann, ob und in welchem Grade das zu Beurteilende einem bestimmten Zwecke dient. (Vgl. die Abhandlung „Der Wertbegriff und der Lustwert“ in den „Ethischen Studien“ S. 126—159.) Wenn trotz dieser ihrer Wichtigkeit die Finalität auf die Autorität Kants hin längere Zeit nicht als echte Kategorie angesehen worden ist, so liegt das daran, weil man nur die bewusste und nicht die unbewusste Finalität kannte, sich mit Recht gegen die Übertragung der bewussten Finalität auf die Weltordnung und die Dinge sträubte und ebenso mit Recht doch nur einen Begriff von objektiver Gültigkeit als eine Kategorie gelten lassen wollte.

Nun hat aber Kant nur gezeigt, dass dem Zweck im Allgemeinen wie im einzelnen Falle nicht mit apodiktischer Gewissheit, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit eine reale Bedeutung zugeschrieben werden kann. Er hat sie lediglich aus diesem für uns nicht mehr vorhandenen Grunde als Kategorie verworfen, ihr jedoch thatsächlich selbst die Rolle einer Kategorie, ja, sogar die der Urkategorie zuerteilt. Das kann aber auch gar nicht anders sein, da in dieser Hinsicht zwischen der Finalität und der Kausalität gar kein Unterschied besteht und diese vor jener nichts voraus hat. Ist nun die Kausalität nur als eine transcendente möglich, so gilt das Gleiche auch von der Finalität. Wie die bewusste Zweckthätigkeit eines Individuums nur ein bruchstückweiser Widerschein einer transcendenten Finalität im Bewusstsein ist, so sind auch die vermeintlichen finalen Beziehungen der Wahrnehmungsobjekte unter einander nur der Widerschein von finalen Beziehungen ihrer transcendent realen Korrelate unter einander.

β) Die Finalität in der objektiv realen Sphäre.

Kraft der uns innewohnenden Kategorialfunktion der Finalität sehen wir den realen Zusammenhang der Dinge nicht bloss als einen kausalen, sondern auch als einen finalen an. Diese objektiv reale Finalität ist, ebenso wie die Kausalität, ein einheitlicher Strom der logischen Determination der sich er-

haltenden Kraft. Vom Beginn bis zum Ende des Weltprozesses reichend, verwirklicht derselbe sich jedoch nur in individueller Gliederung und durch individualisierte Partialfunktionen, die deshalb individuelle Finalbeziehungen repräsentieren, aber nur in dieser Gliedlichkeit real sind. Jedes Individuum ist ebenso sich selber Zweck, wie es Mittel ist für andere: wie es diese für seine eigenen Zwecke verwendet um seiner eigenen finalen Wirkungen willen, so muss es sich auch gefallen lassen, von ihnen im Dienste fremder Zwecke gebraucht zu werden. Dabei ist jedoch die bewusste Finalität, wie gesagt, nur ein nebenherlaufender Bewusstseinsreflex der unbewussten, die unbewusste individuelle Zweckthätigkeit aber weist über sich hinaus auf die universelle, sofern jedes Individuum als Glied zu einem Individuum höherer Ordnung gehört und daher wohl oder übel genötigt ist, auch den Zwecken dieser höheren Stufe zu dienen. Eine jede finale Kollision eines Individualzwecks höherer Ordnung mit den Zwecken der von ihm umspannten und ausser ihm stehenden Individuen niederer Ordnung ist zugleich auch eine kausale Kollision. Einen Konflikt dagegen zwischen Kausalität und Finalität giebt es nicht, weil jede Bethätigung auf beiden Seiten eines Konfliktes finalkausal in Einem ist.

Die Zweckthätigkeit des Individuums höherer Ordnung führt die bewusste Finalität des Individuums niederer Ordnung ad absurdum und benutzt sie als Vorspann, indem die niedere Individualität mit ihrer bewussten Eigenzwecklichkeit ein ganz anderes Ergebnis erzielt, als sie beabsichtigt hatte. Diese Überschreitung des Individualzwecks niederer Ordnung, die von Wundt sogenannte „Heterogonie der Zwecke", ist sonach keine blosse Zufälligkeit, sondern die finale Bethätigung eines Individuums höherer Ordnung, die dem Individuum niederer Ordnung unbewusst bleibt. Alle diese verschiedenen finalen Bethätigungen aller Individualitätsstufen zusammen aber liefern schliesslich doch nur Beiträge zu der Finalität des Individuums höchster Ordnung, des lebendigen Universums, das zugleich der höchste Organismus ist. „Hier finden sie ihr einigendes finales Band, hier rinnen sie zu dem Einen Strom der universalen Finalität zusammen, von dem sie alle nur Partialfunktionen und Glieder sind. Im Universum enthüllt sich alles als innere intraindividuelle Finalität.

was für die Individuen selbst der obersten Stufen (die Gestirne mit ihren Bewohnerschaften) und in noch höherem Grade für die der mittleren und unteren Stufen noch als äussere, interindividuelle Finalität erscheinen musste" (447). So ist das Korrelationsgesetz, wonach bei Änderung eines Teils durch zweckmässige Abänderung auch der übrigen die Harmonie des Ganzen aufrecht erhalten wird, nicht ein bloss intraindividuelles, das lediglich innerhalb der einzelnen Organismen gilt (vgl. oben S. 208 f.), sondern ein universelles und zugleich teleologisches Gesetz, nämlich die universelle Finalität oder die Finalität des allumfassenden Individuums.

Betrachten wir nun das Verhältnis der unbewussten zur bewussten Finalität, so führt von dem normalen organischen Bilden durch das abnorme der Naturheilkraft, die Vorgänge der Ernährung und Ausscheidung, die Reflexthätigkeit, den Instinkt und die bewusstfinale Reflexion eine allmähliche Stufenleiter hinauf. Auf der untersten Stufe kommt nur eine Empfindungsresonanz des Erfolges zu stande, die sich aber noch nicht aus dem Gemeingefühl abhebt. Auf der zweiten Stufe kommt eine Empfindungsresonanz des Ausgangspunktes der Finalität hinzu, die sich auf der dritten Stufe zur Vorstellung des Motivs verdeutlicht, während die Empfindungsresonanz der Willensthätigkeit zur bewussten Vorstellung des unmittelbaren Willenszieles wird. Erst auf der vierten Stufe endlich leuchtet auch der Zweck dem Bewusstsein ein, sowie das Verhältnis des Mittels zum Zwecke. Die bewusste Finalität ist sonach nur die höchste und letzte Blüte der unbewussten Finalität, und es ist grundverkehrt, dies Verhältnis auf den Kopf zu stellen, die Instinkte und Reflexe aus der bewussten Finalität ableiten zu wollen und die Anordnung der Moleküle in den Centralorganen, wodurch die Auslösung bestimmter Instinkte und Reflexe erleichtert und vorbereitet wird, als eine Folge bewusstfinaler Funktionen des obersten Centrums aufzufassen. Denn die bewusste Finalität hat die unbewusste nicht nur unter sich und hinter sich, sondern auch über sich. „Dieselbe unbewusstfinale Funktion, die der Entstehung aller Instinkt- und Reflexmechanismen vorhergeht, sich in den tieferen Schichten des organischen Lebens und Bildens ohne sie behilft und erst auf höheren Stufen sie schafft, dieselbe

unbewusstfinale Funktion ist es auch, die auf jeder Stufe die Leistungsfähigkeit der jeweilig bestehenden Instinkt- und Reflexmechanismen im Bedarfsfalle überschreitet und dadurch ihre Leistungsfähigkeit für künftig erhöht" (456). Die Bewusstseinsspiegelung ist immer nur das Posterius des für sie eingerichteten Organs; die bildende und modifizierende unbewusste Finalität aber ist das Prius des Organs.

Wir haben bereits in der Naturphilosophie gesehen, dass die Existenz eines Mechanismus implicite die Existenz der Finalität in der objektiv realen Sphäre einschliesst und ohne diese kein Mechanismus sein kann. Wir haben aber auch gesehen, dass auch der Darwinismus nicht im stande ist, diese objektiv reale Zweckmässigkeit zu erklären, da die natürliche Auslese nur negativ, durch Beseitigung des Unzweckmässigen wirkt, die positive Ursache für die Existenz des Zweckmässigen jedoch nicht die Auslese, sondern nur ein von ihr verschiedenes Prinzip sein kann. Die Auslese, die das Bestandunfähige beseitigt, ist selbst ein bei dem Weltplan implicite mit in Rechnung gestelltes Moment, ein mit veranschlagtes negatives mechanisches Hilfsmittel für den Schutz des Bestangepassten gegen Überwucherung durch minder Angepasstes. Wenn aber die objektiv reale Zweckmässigkeit der Organisation weder ein final zufälliges Produkt rein kausaler Vorgänge, noch ein Niederschlag individueller bewusster Finalität oder gar Artefakt einer bewussten Finalität des Schöpfers sein kann, so bleibt nur übrig, sie als das Produkt einer individuellen unbewussten Finalität aufzufassen.

Was gegen die Annahme einer objektiv realen Zweckmässigkeit eingewendet zu werden pflegt, beruht auf blossen Missverständnissen und ist im Verlaufe der bisherigen Darstellung bereits erledigt worden (vgl. oben 217 ff.). Es erübrigt daher nur, noch einmal daran zu erinnern, dass die Finalität in dem angeführten Sinne ein Postulat nicht bloss des sittlichen, sondern in noch höherem Grade des religiösen Bewusstseins darstellt. Denn nur wenn es objektiv reale Zwecke giebt, ist es möglich, dass das Individuum sich vor diesen Zwecken beugt und sie subjektiv sich zum Gesetze macht, und nur wenn der Weltprozess der providentielle Erlösungsweg ist, auf dem Gott die Welt zum Heile führt, kann es eine Erlösung des Einzelnen wie der ganzen

Welt vom Übel und dem Bösen geben. Nur unter der Voraussetzung einer objektiv realen Finalität giebt es eine objektiv reale Wertbemessung, die allein ein Gegenstand der Wissenschaft sein kann, ja, selbst der Begriff der Entwickelung setzt einen Unterschied von Niederem und Höherem, d. h. objektiv reale Wertunterschiede voraus, die wiederum nur an Zwecken zu bemessen sind.

γ) Die Finalität in der metaphysischen Sphäre.

Die Frage nach dem Verhältnis der Finalität zur Kausalität führt uns zur Betrachtung der Finalität in der metaphysischen Sphäre. Alle Kausalität ist, wie gesagt, nur als gesetzmässige möglich. Das Gesetz aber ist eine konstante logische Determination, die nicht nur auf relativ unlogische Daten (die jeweilige Konstellation der Weltelemente) angewandt wird, sondern auch als Determination sich nicht in mathematischer Deduktion erschöpft, sondern teleologische Induktion als wesentlichen Bestandteil einschliesst. Hiernach wird mithin die Kausalität erst durch die Finalität ermöglicht. „Weit gefehlt, dass die Kausalität' das logische Prius wäre und die Finalität ihre Folge, ist vielmehr umgekehrt der Zweck das Erste, die teleologische Bestimmung der Gesetze und der Anfangskonstellation das Zweite und die Kausalität auf Grund der so bestimmten Gesetze das Letzte. Es ist kein Wunder, dass aus der Anfangskonstellation und den Gesetzen zweckmässige Resultate hervorgehen, da doch beide final bestimmt sind als zweckmässige Mittel zu diesen Zwecken" (471).

Wie die Anfangskonstellation der Weltelemente das reelle primum movens ist, durch das alles Folgende kausal bestimmt ist, so ist der Endzweck und die ihm als unmittelbares Mittel dienende Endkonstellation der Elemente das ideelle primum movens. Der Weltinhalt dieses Augenblicks ist also nicht bloss kausales Ergebnis des bisherigen Prozesses, sondern auch vorläufiger Zweck, zu welchem die Anfangskonstellation so und nicht anders bestimmt war, und auf dessen Herbeiführung alle bisher stattgehabten Umformungen zugeschnitten waren. Andererseits ist er auch nicht bloss die ideelle Kompression der nachfolgenden Umformungen bis zur Endkonstellation und dem End-

zweck, zu dessen Dienst er allein gesetzt ist, sondern er ist auch reelles keimliches Gesetztsein des ganzen noch zukünftigen Prozesses, der aus ihm kausal resultieren muss. Demnach sind Kausalität und Finalität nur verschiedene Adspekte einer und derselben Sache, ein und dieselbe Beziehung bald von vorn, bald von hinten gesehen, bald unter Betonung des einen, bald unter Hervorhebung des anderen ihrer Momente. „Vergangenes und Zukünftiges verbinden sich in der Determination des Gegenwärtigen: betont man den Einfluss des ersteren, so sieht man die Sache unter dem Gesichtspunkt der Kausalität an; betont man den Einfluss des letzteren, so legt man die Kategorie der Finalität als Massstab an; ignoriert man beide, so stellt man sich auf den Boden der nackten Fakticität und der rein thatsächlichen Veränderung“ (474). Die ursprüngliche Einheit der Veränderungsbestimmung aber, von der Kausalität und Finalität sich nur als einseitige Differenzierung ableiten, ist die logische Determination, und innerhalb dieser gebührt der Finalität der Vorzug vor der Kausalität. In der letzteren bleibt ein logisch unaufgelöster Rest stehen, das Gesetz; in der Finalität wird auch dieser Rest logisch durchsichtig. Erst in der Finalität findet sonach die logische Bedeutung der Kausalität ihre totale Erfüllung; sie ist so „die transparent gewordene Kausalität“ und damit die höchste aller bisher betrachteten Kategorien, von der auch alle übrigen sich in irgend welchem Sinne herleiten.

Wenn nun auch alle Finalität eine logisch notwendige Determination ist, so ist doch damit nicht gesagt, dass es nicht eine, zwar nicht ihrem „Dass“, wohl aber ihrem „Was“ nach relativ unlogische, weil zufällige Determination geben könne. Eine solche erscheint vielmehr alsdann gefordert, wenn in einem bestimmten Falle von allen möglichen Mitteln mehrere die zweckdienlichsten und unter einander final gleichwertig sind. In diesem Falle hört die Möglichkeit auf, die Entscheidung unter ihnen durch Finalität zu treffen; es muss eine unlogische Entscheidung getroffen werden, wenn überhaupt der Prozess weitergehen soll. Dieser Fall nun liegt vor bei der Bestimmung der Weltkonstanten, insofern die Welt ihrem Zwecke ebenso gut hätte dienen können, wenn sie mit einem anderen System korrespondierender Konstanten ausgestattet wäre, z. B. in anderen Grössenmassstäben

und anderen Krafteinheiten. Da die Bestimmung der letzteren zufällig ist, so ist die Wahrscheinlichkeit unendlich klein, dass in verschiedenen Weltprozessen diese zufällige Bestimmung gleich ausfällt, mithin diese Weltprozesse sich in genau der gleichen Weise abspielen werden, womit, nebenbei bemerkt, auch Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge hinfällig wird.

Wie die Kausalität, hat auch die Finalität nur innerhalb des Weltprozesses ihre Stelle. Die Initiative ist wohl Beweggrund zur Zweckthätigkeit, aber weder Mittel noch Zweck, die Finitive wohl Zweck, aber weder Mittel noch Beweggrund zu weiterer Finalität. Die erste finalkausale Determination, wodurch die Anfangskonstellation der Weltelemente gesetzt wird, ist ein zwar intraprozessualer, aber doch noch vorweltlicher Akt. Da die mathematische Deduktion sich erst auf das von ihm Gesetzte stützen kann, so sind mithin die Finalität und die Kausalität beide älter als die mathematische Determination. Darum kann auch die Kausalität sich nicht in der mathematischen Determination erschöpfen und die Finalität durch sie nicht ersetzt oder verdrängt werden. Vielmehr ist die vermeintlich rein mathematische Gesetzmässigkeit thatsächlich durch und durch geschwängert mit Finalität, die sie automatisch konserviert und weitergiebt. Dasjenige, was mathematisch deduzierbar ist, stellt nur eine untergeordnete Seite der Sache dar; das, worauf das meiste ankommt, ist formallogisch unbegreiflich und nur teleologisch zu verstehen. Nicht deshalb also ist die Gesetzmässigkeit der in den Organismen zu den Atomkräften hinzutretenden dynamischen Einflüsse mathematisch nicht zu formulieren, weil sie final bestimmt ist, denn das gilt, wie gesagt, auch von den Atomkräften, sondern weil sie eine zu verwickelte ist; es fehlt jenen Einflüssen vor allem an der Einfachheit der räumlichen Lokalisation, wie sie in der punktuellen Lokalisation der Centralkräfte gegeben ist. Durch diese allein aber wird erst jene abstrakte Herausschälung einer kausalen Beziehung aus dem universellen Strom der Kausalität möglich, wie die mathematische Formulierung eines Naturgesetzes sie vor Augen stellt.

Bedenkt man, dass die Finalität einen einheitlichen, wenn auch individuell gegliederten Strom darstellt, so kann auch der

Zweck nur Einer sein. Der ganze Weltprozess aber erscheint so als ein System von Mitteln und Zwecken, an dessen Spitze der Endzweck steht, dessen Mitte eine subordinierte Reihenfolge koordinierter Mittelzwecke oder Zweckmittel einnimmt, und dessen Basis durch den ersten Akt der Bethätigung des Logischen gebildet ist, die ideelle Individuation, die gar nicht mehr Zweck zu einem anderen Mittel, sondern nur noch Mittel zu einem anderen Zweck ist. Da es lediglich die Aktualität des Willens und ihrer unbestimmten Zeitlichkeit ist, was vom Logischen verurteilt wird, ist der Endzweck selbst ein rein logisch determinierter. Dass der Widerspruch des Wollens sich auch als Unlust fühlbar macht, ist ein, logisch genommen, zufälliger Nebenerfolg der Aktualität im Unlogischen selbst, der das Logische als solches nicht weiter berührt. Die absolute Zwecksetzung ist sonach eine rein logische, nicht aber eudämonistische. Nur sofern die Erreichung des Endzwecks von den Bewusstseinsindividuen abhängt, diese sich aber für den logischen Zweck viel zu wenig erwärmen würden und nur durch den eudämonistischen Nebenerfolg zur Beteiligung zu gewinnen sind, ist es eine wesentliche Bedingung für die Erreichbarkeit des Zweckes überhaupt, dass das, was metaphysisch Nebenerfolg des Zweckes ist, subjektiv geeignet ist, für die Bewusstseinsindividuen zum Zwecke selbst erhoben zu werden. Wenn aber der Endzweck der widerspruchsvollen Aktualität des Wollens erreicht, das Kranken an der Zeitlichkeit und Veränderung geheilt und die lautere Ewigkeit zurückgewonnen ist, dann hört auch für das Logische jeder Anlass zu fernerer Determination auf. Damit ist die Negativität des Zweckes in Bezug auf die Welt und die Aktualität konstatiert, und der Weltprozess kann sonach, wenn er ein finaler sein soll, weder nach vorwärts noch nach rückwärts zeitlich unendlich sein.

c) Die Substantialität.

α) Die Substantialität in der subjektiv idealen Sphäre.

Es bleibt jetzt nur noch eine letzte Kategorie, nämlich diejenige der Substantialität (Ontologie) zu betrachten übrig. In der subjektiv idealen Sphäre tritt dieselbe sowohl in der Gestalt des Dinges, wie des Bewusstseins auf. Jenes

ist nämlich unbewusster Weise mehr als die blosse Summe seiner Eigenschaften, dieses mehr als die Summe seiner Affektionen. Was hinzukommt, ist die Dingheitsform und die Bewusstseinsform, und dieses Plus entspringt aus einer unbewussten Intellektualfunktion, obwohl sie zunächst vom Bewusstsein nicht als solche erkannt wird.

Das Bemühen nun, das, was die Substanz ist, aus den Dingen und Bewusstseinen herauszuheben, führt auf beiden Seiten zu einem entgegengesetzten Ergebnis: zum individualitätslosen Stoff und zum individuellen Selbstbewusstsein oder Ich. Beide müssen auf dem Boden des naiven Realismus als gleichberechtigte Substanzen festgehalten werden. Dabei wird der sinnliche Stoff, so wie er Bewusstseinsinhalt ist, d. h. mit seiner Räumlichkeit und Kontinuität, zugleich als unabhängig vom Bewusstsein existierend vorausgesetzt, und ebenso wird dem Ich, der inhaltlichen Reflexion des Bewusstseins auf sich als Bewusstseinsform, eine Existenz unabhängig davon zugeschrieben, ob diese Reflexion (das Selbstbewusstsein) jeweilig Inhalt des Bewusstseins ist oder nicht. Beides sind die Grundirrtümer des naiven Realismus. Sie beruhen auf dem nichtbemerkten Widerspruch, als ob der Bewusstseinsinhalt als numerisch identischer gleichzeitig ohne die Form des Bewusstseins existieren oder das bewusstlos Existierende als numerisch identisches gleichzeitig Inhalt einer Bewusstseinsform sein könne. Es ist widersinnig, den Stoff, der als solcher durchaus nur bewusstseinsmässig bestimmt ist, als ein transcendent Existierendes anzusehen. Es ist erst recht widersinnig, dem abstrakten subjektiv phänomenalen Ich Substantialität, d. h. eine beharrende Subsistenz, zuzuschreiben, die von dem wirklichen Gedachtwerden des Ichgedankens unabhängig sein soll. „Denn diese Existenz des Ichs oder hypostasierten aktuellen Selbstbewusstseins in den Zeiten, wo es nicht Bewusstseinsinhalt ist, müsste doch eine unbewusste sein, d. h. ein unbewusstes Selbstbewusstsein, was der denkbar härteste Widerspruch ist“ (502).

Wenn der naive Realismus die Substantialität unvermerkt als transcendente hat, sie aber zugleich für eine immanente ansieht und an diesem Widerspruche scheitert, so führt der transcendentale Idealismus zu der Einsicht, dass die Substantialität

jedenfalls nicht als immanente sein kann, da weder die unmittelbar gegebenen Bewusstseinsinhalte, noch ihre immanenten Beziehungen unter einander die Anwendung des Substanzbegriffs gestatten. Daraus folgt, dass die Substantialität entweder gar nicht oder aber nur als transcendente sein kann. In diesem Sinne restituiert sie der transcendentale Realismus. Er räumt ein, dass in der subjektiv idealen Sphäre die Kategorie der Substantialität nur vorkommt als repräsentatives Abbild der expliciten Beziehung der transcendenten Substanz zu ihren Accidentien; er betrachtet somit diese Beziehungszuthat nicht für eine Illusion, sondern als subjektiv ideale Rekonstruktion einer transcendenten Beziehung, die als solche einen unentbehrlichen Bestandteil der Wahrheit bildet. „Die Kategorie als Funktion ist vorbewusst, gehört also noch nicht zur subjektiv idealen Sphäre; was in dieser gefunden wird, ist nur der formierende Niederschlag der Kategorialfunktion oder der der Anschauung implicite immanente Begriff der Substantialität“ (505).

β) Die Substantialität in der objektiv realen Sphäre.

In der objektiv realen Sphäre giebt es weder einen Stoff noch ein Ich. Denn das Ding an sich des subjektiv idealen Stoffes kann nicht durch sein blosses Dasein einen objektiv realen, sonst leeren, Raum anfüllen, wie dies bei den Empfindungen in Hinsicht auf den subjektiv idealen Raum der Fall ist, und das reale Subjekt der psychischen Thätigkeiten kann nicht ein schon an und für sich bewusstes sein, weil das Bewusstwerden selbst erst eine der psychischen Thätigkeiten ist, also ein Posterius des Subjekts sein muss. Das objektiv reale Korrelat des subjektiv idealen Stoffes ist die Materie, das des Ichs die Individualseele. Jene erfüllt den objektiv realen Raum nicht durch ihr Sein, sondern durch ihr Wirken, das ihn erst setzt, und ist nichts als eine Konstellation von diskreten Centralkräften oder ein Dynamidensystem. Diese ist die Einheit der unbewussten psychischen Funktionen, aus denen neben anderen Ergebnissen auch das Ich entspringt. Nur als unbewusste gehört die Seele der objektiv realen Sphäre an und kann sie eine Thätigkeit entfalten. Was man jedoch bewusste Seelenthätigkeit nennt, ist gar keine Thätigkeit mehr, sondern der passive Widerschein,

den die aktiv reale, unbewusste Seelenthätigkeit in die subjektiv ideale Sphäre hineinfallen lässt. Ist aber die Individualseele ein Produkt von Funktionen oder Thätigkeiten, von denen wir früher gesehen haben, dass sie sich nur in Beziehung auf den Leib entfalten, und ist auch die Materie ein Produkt von Thätigkeiten, so können beide an sich selbst noch nicht ein Letztes sein, da Funktionen oder Thätigkeiten nicht sein können ohne Thätiges, das sich in ihnen bethätigt, das also die Thätigkeit setzt, unterhält und trägt. Das Subjekt der Thätigkeiten aber oder die Substanz kann in der objektiv realen Sphäre selbst nicht vorkommen, die vielmehr erst durch sie bedingt ist; folglich haben wir auch über jene Sphäre hinauszugehen, um zur Substanz als solchen zu gelangen.

γ) Die Substantialität in der metaphysischen Sphäre.

Eine wirkliche Substanz giebt es nur in der metaphysischen Sphäre und hier ist sie reines Subjekt der Thätigkeit und als solches unräumlich, unzeitlich, unstofflich, immateriell, leibfrei, unbewusst und unpersönlich. Als unzeitliche, ist die Substanz ewig (konstant), als ewige, ist sie unentständlich und unvergänglich, als unentständliche, kann sie ihr Sein nicht von etwas Anderem empfangen haben, besitzt also Aseïtät, als unvergängliche, bedarf sie auch keines anderen zu ihrer Erhaltung und hat demnach absolute Perseïtät oder Selbständigkeit. Die Aseïtät ist für unseren auf die Kausalkategorie zugeschnittenen diskursiven Verstand das Problem der Probleme, weil sie nur negativ aussagt, dass dieses Sein nicht mehr Wirkung eines anderen ist. Schon aus diesem Grunde sehen wir uns genötigt, nur eine einzige Substanz anzunehmen, weil die Substanz in ihrer Ewigkeit und Aseïtät ein Prinzip im höchsten Sinne ist und Prinzipien nicht ohne Not vervielfältigt werden dürfen. Auch ist bei der Annahme einer Mehrheit von Substanzen nicht einzusehen, woher die Gleichartigkeit der per se seienden Substanzen herstammt. Darum ist die pluralistische Monadologie unhaltbar, die zu den beiden genannten Wundern noch das dritte hinzufügt, dass ihre vielen Substanzen trotzdem zu einander in Beziehung stehen sollen. Jeder Versuch aber, die vielen Substanzen auf Eine zurückzuführen, um wenigstens die Gleichartig-

keit der Substanzen zu erklären, hebt die Aseität und damit die Substantialität derselben auf und lässt die vermeintlich geschaffene Substanz der Dinge als die blosse stetige Schöpferthätigkeit in dem dynamischen Gleichgewicht ihrer Wirkungen erscheinen. Danach bleibt nur der substantielle Monismus als die einzig mögliche Form der Welterklärung übrig, der aber nicht als abstrakter, die Vielheit realer Modi ausschliessender, sondern nur als ein konkreter, sie einschliessender gedacht werden darf.

Nach dieser Ansicht existiert die Eine Substanz nicht, sondern subsistiert nur allem Existierenden oder liegt ihm zu Grunde, das Existierende aber ist nichts als ein modus existendi für die Substanz. Darum hat das natürliche Denken ganz recht, in allem reell Existierenden Substanz zu suchen und zu finden, und nur darin Unrecht, dass es in jeder besonderen Existenz auch eine besondere Substanz zu erkennen glaubt. Die Substanz steckt in den Dingen drin, aber nur implicite, wie das Wesen in der Erscheinung drin steckt. Auf die Substanz bezogen, bildet die Erscheinungswelt die Summe der Modi (existendi). Die Modi aber sind die wechselnden Accidentien der Substanz, ja, selbst das ganze Universum, als Einheit der objektiv realen Erscheinungswelt und der Summe aller subjektiv idealen Erscheinungswelten, ist nur der universelle Modus der Substanz und als solcher ein wechselndes Accidens, dessen Sein an Stelle seines Nichtseins getreten ist und später wieder mit diesem wechseln wird.

Hiermit sind wir nun von den Kategorien aus wieder bei den Urgründen alles Seins angelangt, die wir bereits früher in der Prinzipienlehre betrachtet haben. Wir übergehen daher die genauere Erörterung der Attribute, die den Übergang von der toten Starrheit der ewigen Subsistenz zur Existenz vermitteln, sowie des Verhältnisses derselben zur Substanz u. s. w. und begnügen uns mit der Bemerkung, dass die vollständige Untersuchung der Kategorien zugleich einen vollständigen Aufschluss giebt über die metaphysischen Prinzipien, indem sie das Erkennen zu dem Urquell hinleitet, aus dem die Kategorialfunktionen entsprungen sind. Nirgends zeigt sich der metaphysische Ursprung der Kategorien aus den Prinzipien, dem die erkenntnistheoretische

Hinleitung der Kategorien zu den Prinzipien entspricht, so deutlich und unmittelbar, wie bei der Substantialität. In der Substanz deckt sich der Begriff der Kategorie und der des Prinzips in der metaphysischen Sphäre vollständig; denn die Kategorie der Substantialität ist unter allen Kategorien diejenige, welche unmittelbar vom Logischen aus die Beziehungsbrücke zu dem metalogischen Prinzip schlägt. Was von der Seite des Metalogischen gesehen Substantialität oder Subsistenz heisst, das heisst von der Seite des Logischen betrachtet Inhärenz. Die Inhärenz ist die Beziehung, in welche das Logische kraft seiner logischen Determination sich zu dem Metalogischen setzt, und die Substantialität die Beziehung, vermittelst deren es das Metalogische logisch repräsentiert. Hatte unter denjenigen logischen Determinationen, die auf Bestimmung der Funktion oder Thätigkeit gerichtet sind, die Finalität sich als die höchste erwiesen, so steht doch über ihnen allen diejenige Beziehung des Logischen, die nicht mehr auf die Thätigkeit, sondern auf das ihr zu Grunde liegende Thätige gerichtet ist; dies aber ist die Substantialität. Die Substanz erweist sich somit als die oberste und höchste Kategorie, als der Gipfel des Systems der Kategorien. (Vgl. zu dem Ganzen: „Die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik" in der Zeitschrift f. Phil. u. phil. Kritik Bd. 108, 211—237; ferner: „Zur Auseinandersetzung mit Herrn Prof. Dorner" ebd. Bd. 113, 1—12; „Zum Begriff der Kategorialfunktion" ebd. Bd. 115, 9—19.)

Namenregister.

Von **Arthur Drews** sind früher erschienen:

„Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes.“ 2 Bände. Leipzig, G. Fock. 1893.

„Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems.“ Berlin, Verlag von Mitscher und Röstell. 1894.

„Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. Eine Einführung in die spekulative Philosophie“. Freiburg i. B., Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1897.

„Der Ideengehalt von Richard Wagners „Ring des Nibelungen“ in seinen Beziehungen zur modernen Philosophie.“ Leipzig, Hermann Haacke. 1898.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.